Thomas Hobbes

Del ciudadano y Leviatán

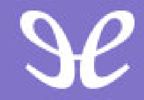


Estudio preliminar y antología de

Enrique Tierno Galván

Traducción de

Enrique Tierno Galván
y M. Sánchez Sarto



Hay algunos libros, pocos, que se mantienen presentes en el transcurso del tiempo como fuente inagotable de sugestiones y de estímulos para la reflexión, y de entre ésos los hay que no solo sugieren y estimulan, sino que se constituyen en un campo permanente de investigación intelectual. En los casos en que se dan estas condiciones nos encontramos ante grandes obras cuyo conocimiento y divulgación son una constante ayuda y sorpresa cultural. Tal ocurre con el *Leviatán* de Hobbes, algunas de cuyas definiciones, como la famosa de «la risa como gloria súbita», se han incorporado al acervo de conocimientos de las más diversas disciplinas. Las reflexiones de este libro excepcional sobre la sociedad y el Estado, su recíproca relación y el nacimiento, mantenimiento y desarrollo del poder son permanentemente actuales. Quizá reeditar a Hobbes sea una obligación exigida por las condiciones objetivas de nuestra propia sociedad, que vive actualmente —con parecida intensidad— los problemas que Hobbes trató en el pasado.

Lo que hemos dicho para el *Leviatán* vale para *Del ciudadano* y otras obras menos conocidas de este genial autor, que el lector recibirá en la presente edición traducidas y cuidadas con el esmero que su importancia intelectual merece.



Thomas Hobbes

DEL CIUDADANO Y LEVIATÁN

ePub r1.0

Titivillus 05.08.2021

Título original: *Philosophical Rudiments concerning: Governments and Society. Atrue Citizen / Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*

Thomas Hobbes, 2005

Estudio preliminar y antología: Enrique Tierno Galván

Traducción de *Del ciudadano*: Enrique Tierno Galván

Traducción de *Leviatán*: Manuel Sánchez Sarto

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1



Conversión a pdf: FS, 2021



Índice de contenido

ESTUDIO PRELIMINAR

por Enrique Tierno Galván

Escribir un prólogo sencillo e informativo sobre Hobbes es difícil. Más difícil, a mi juicio, que escribir un ensayo con una interpretación nueva o renovada de Hobbes. Me parece que es un criterio que se podía generalizar diciendo que cuanto más original es un escritor, más fácil es ser original interpretando sus opiniones. Tendremos, pues, que hacer un esfuerzo para intentar la exposición sencilla y tradicional que conviene a una antología.

Thomas Hobbes era hijo de clérigo. Los pueblos anglosajones han tenido en este sentido una evidente ventaja sobre los pueblos latinos, en los cuales la cultura renacentista no ha podido transmitirse, desde el plano teológico, en un medio familiar a la vez mundanal y ascético. La cultura latina moderna es en gran parte obra de sacerdotes; la cultura alemana y anglosajona, obra de hijos de sacerdotes. Los hijos de los clérigos pertenecían por derecho propio al *Establishement* inglés en el siglo XVII, y Hobbes estuvo cinco años en Oxford estudiando literatura clásica y aprendiendo los modales y costumbres de las clases superiores. En 1608, es decir, a los veinte años, fue preceptor, y más tarde secretario del hijo del primer conde de Devonshire. Conoció en este empleo a los nobles e intelectuales de más importancia en Inglaterra y Europa, y durante los años

más receptivos oyó y leyó sobre las materias más dispares. El germen de sus doctrinas está en la experiencia de estos primeros años. Experiencia que sobrellevó como un pesado fardo toda su vida y que se puede reducir a esto: *el hombre es un animal esencialmente egoísta, y la fórmula primera y fundamental del egoísmo es la supervivencia*. La naturaleza en su plenitud y complejidad tiende a sobrevivir. En el animal hombre, la tendencia a sobrevivir se llama egoísmo.

La estancia de Hobbes en Europa está vinculada al miedo político, en particular; al miedo al poder, en general. La conexión que se puede descubrir entre su actitud vital y su pensamiento político descansa sobre todo en el miedo. Aunque es posible abstraer la noción de miedo, como Hobbes con tanta frecuencia hace, cada periodo cultural parece definido por una clase de miedo; miedo bíblico, miedo religioso, miedo moral, miedo político. En el siglo XVII predominó en Inglaterra, y en general en Europa, el miedo político. El Estado se había convertido en un instrumento de poder absoluto que absorbía los demás temores. Los castigos procedían del Estado, que asumía las funciones del poder máximo e incontrolado. De hecho el Estado, es decir, el complejo de poder organizado como gobierno, dirimía cualquier litigio. A ojos de los súbditos inspiraba miedo; el miedo político, que es en intensidad el más embargante y limitador de los miedos posibles. Para quien vive el miedo político nada conserva su sitio ni cualidad. El mundo se transforma en ojos y cadenas; unos vigilan, otras atan. Es, al mismo tiempo, miedo mental, en cuanto nace de la previsión del futuro; miedo psíquico, en cuanto tememos incurrir aquí y ahora en la ira de quien posee el poder, y miedo moral, en cuanto hace que nos temamos a nosotros mismos, pues nuestra propia valoración está disminuida y manchada por la conciencia de que tenemos miedo. Ante el miedo político, miedo al poder instituido como Estado, el miedo religioso es un miedo me-

nor en cuanto atañe menos a nuestra convivencia. Temer el castigo del cielo puede ser, en muchos casos, incluso consolador.

Para el hombre común el miedo político se pierde en el quehacer cotidiano y no tiene la vivencia aislada de él salvo en contadas ocasiones, pero el hombre culto superior teme de continuo al Estado cuando el Estado es una amenaza permanente en función de un poder que está a su vez condicionado por el miedo. El problema fundamental para Hobbes, que vivió bajo el signo del miedo político, fue, por consiguiente, el de encontrar una fórmula que pusiese al poder del Estado, concretamente al Soberano, más allá de cualquier posible temor, pues un poder que no teme no engendra miedo, sino sumisión y respeto. Por otra parte, no incurre en la arbitrariedad, pues el odio, el mal, etc., son consecuencia del miedo al daño que podemos sufrir de otro.

Una teoría que justificase un poder absoluto, que por ser absoluto en el orden político salvase del miedo, es una de las preocupaciones constantes de Hobbes. El miedo hobbesiano es muy concreto, es el miedo a la revolución, a «… return to the confusión of a desunite multitude»; pero la solución al problema debía encontrarla, pues así lo exigían las condiciones ideológicas de su tiempo, en un sistema completo del cual la política y la teoría del poder fuesen una parte.

El raciocinio de Hobbes es sumamente claro en sus líneas esenciales, aunque algo hay que advertir, después lo advertiremos, sobre la claridad hobbesiana. La ley natural básica es la ley de la supervivencia: todo lo que tiene vida tiende a supervivir, es decir, a permanecer viviendo. El miedo a que se interrumpa la supervivencia es consecuencia de la condición humana, que hace que cada hombre tienda a supervivir a costa de los demás. Si, partiendo de estos supuestos, los hombres actúan sin condicionar sus impulsos naturales, se destruirán los unos a los otros

y el miedo aumentará constantemente, pues el más fuerte abusará del débil, pero temerá siempre a otro más fuerte que él. La violencia es progresiva e imparable en la medida en que el miedo lo es también. Hay, pues, algo parecido a un círculo vicioso del que solo se puede salir constituyendo un poder político absoluto que vaya *contra la naturaleza* para garantizar la supervivencia destruyendo el miedo. En su esencia, pues, el poder político es un artificio que contradice la naturaleza, aunque es imprescindible para que la especie viva en el orden y elimine la constante destrucción o guerra de todos contra todos.

En el seno del gran artificio político, es decir, la institución que hace posible las demás instituciones, el Estado o Leviatán, nada que vaya contra el poder político es lícito. La libertad del ciudadano está determinada por los términos del acuerdo en virtud del cual nació el Estado. Como Hobbes dice: «liberty of subjects consisteth in liberty from covenants». En este sentido la religión es un hecho político y no se pueden mantener las libertades; la lealtad política es preferente e indivisible. Nadie puede oponerse al Estado ni servir a otro señor: en este sentido el Estado es un monstruo que nunca está satisfecho, y devora a quien se le opone. Pero entiéndase bien que la cláusula «en este sentido» es restrictiva y quiere decir que toda actividad del súbdito que no ponga en peligro el acuerdo que hizo nacer al Estado es lícita, permisible y buena. En el capítulo XXXI del *Leviatán*, en el párrafo primero, Hobbes lo dice con su acostumbrada exactitud y concisión: «That the condition of mere nature, that is to say, of absolute liberty, such as is theirs, that neither are sovereigns, nor subjects, is anarchy, and the condition of war: that the precepts, by which men are guided to avoid that condition, are the laws of nature: that a commonwealth, without sovereign power, is but a word without substance, and cannot stand: that subject owe to sovereigns, simple obedience, in all things wherein their obedience is not repug-

nant to the laws of God, I have sufficiently proved, in that which I have already written».

El problema consiste, por consiguiente, en determinar hasta qué limite las leyes de la naturaleza, que son las leyes de Dios, autorizan o desautorizan las órdenes de la República o Estado nacido del pacto o acuerdo entre los hombres. Pero Dios o naturaleza se muestran de diverso modo a los hombres, a saber, por razón, revelación o profecía: el medio más común y propio es la razón, es decir, la facultad de utilizar los nombres de mayor comprensión según las condiciones y significado de nuestro pensamiento. Siguiendo este criterio, el razonamiento dice que la única manera de que la naturaleza cumpla el principio de supervivencia, de acuerdo con el significado propio de las palabras más generales y las condiciones de nuestro pensamiento, es la formación del Estado; luego todo cuanto el Estado haga para garantizar nuestra supervivencia, según la razón, es propio de su absoluto poder. Desde este punto de vista, el poder del Estado es un poder razonable y divino. Pero el poder del Estado deja de ser natural, y, por consiguiente, divino, y, por consiguiente, razonable en dos casos:

a) si en lugar de evitar el miedo lo produce y ocasiona la destrucción de la República o Estado; *b)* si traspone los límites de lo necesario y se constituye en un poder superfluo.

Conviene tener presente que para Hobbes el miedo total, el terror, el terror pánico (*panic terror)*, es el miedo que entrevé, pero no acaba de comprender su causa y objeto. Por otra parte, esta pasión se da en un conjunto o multitud de hombres. No es miedo personal; es miedo colectivo. El Estado tiene que cuidar de sus súbditos, no producir en ellos un terror pánico que retrotraería las cosas al estado de naturaleza, es decir, al estado previo al acuerdo o pacto y a la guerra de todos contra todos.

Por otra parte, no tiene, por ejemplo, por qué entrar en la religión o culto privado, ni perseguir a nadie por sus creencias religiosas o políticas, siempre que no atenten a la seguridad del pacto garantizado por el Estado.

Como el lector ve por el anterior breve resumen, es muy difícil asimilar a Hobbes a la tradición absolutista. Parece que este criterio nació de la historiografía política romántica. Sin embargo, los seguidores más inmediatos, Spinoza y Locke, llegaron a conclusiones democráticas partiendo de fórmulas semejantes a las de Hobbes.

Parece, ciertamente, que Hobbes buscaba el medio de fortalecer el poder político superando el miedo político, para lo cual imaginó un Estado en que el poder estuviese en manos del Soberano *absolutamente,* pero que se ejerciese *democráticamente,* es decir, con el consentimiento explícito de la mayoría. Críticos e historiadores han confundido la posesión absoluta del poder con el ejercicio absoluto del poder. En uno u otro contexto el valor de la expresión «absoluto» cambia. En el primer caso posee connotaciones metafísicas y quiere decir que no tiene superior en su orden; en el segundo posee connotaciones específicamente políticas y administrativas y quiere decir que impide, arbitrariamente, la participación de los ciudadanos en la formación y aplicación de las leyes. Esto último depende de la forma de gobernarse de cada República o Estado, pero lo primero es un atributo esencial de la soberanía admitido así desde Bodino, a quien Hobbes se limita en este caso a comentar. Pudiera citar muchos textos en ayuda de mi tesis, pero creo que el más significativo y aclarador es el párrafo 6 del capítulo XXVI, que se refiere a las «locas opiniones de algunos juristas relativas a la formación de las leyes». Es patente, dice Hobbes, que todas las leyes, escritas y no escritas, toman su autoridad y fuerza de la comunidad constituida por el pacto, es decir, del pueblo o de quien le representa («that is to say, from the will of the repre-

sentative»): si es una monarquía, un monarca; si es una democracia, una asamblea. Pero es absurdo pensar que quienes no son soberanos hagan la ley. Hacer las leyes es atributo específico del soberano. «Así, por ejemplo —dice—, *que la ley común solo puede controlarse por el Parlamento* es verdad solo cuando un Parlamento tiene el poder soberano y no puede reunirse o disolverse sino por su propia voluntad… Pero si no tiene tal derecho, quien controla la ley no es el Parlamento (*Parliamentum*), sino el rey en el Parlamento, *rex in Parliamento*».

Desde luego Hobbes defendía la monarquía absoluta y estaba convencido de que era la mejor forma de Gobierno, pero la monarquía absoluta no es una consecuencia de los principios lógicos del pacto político fundamental ni implica un ejercicio arbitrario y por completo personal del poder. De los principios lógicos del pacto *se deriva cualquier forma de gobierno,* y el proceso histórico del pensamiento político posterior demuestra que en la teoría hobbesiana del pacto estaba incoada la moderna teoría democrática.

Por otra parte, quizás sea conveniente corregir la simplificación implícita en cualquier resumen de una teoría complicada. El pensamiento de Hobbes es siempre un poco ajeno. El lector piensa que queda algo detrás que no se dice, bien por temor, bien porque no se ha encontrado fórmula adecuada para decirlo. La pretensión de coherencia formal completa, es decir, construir un sistema poderoso y resistente, de Hobbes, cae principalmente por motivos psicológicos. Desde joven daba vueltas a los mismos temas, hasta el punto de repetirse con cambios muy ligeros en las diferentes obras y haber podido incluir una obra intelectual abundante en un solo libro, el *Leviatán*. Esta obsesión por muy pocos temas, enlazados entre si inextricablemente, da una especial opacidad a su pensamiento, pues de un modo u otro todo lo que los demás han dicho quiere decirlo él de nuevo y a su modo. Es cierto que trató de casi to-

das las cosas que despertaban la curiosidad intelectual de su tiempo, pero pensando siempre desde estos temas fundamentales: el lenguaje, la sensibilidad, la guerra y el poder. En el conjunto de su obra hay una lógica formal que procede de un análisis semántico, una teoría del conocimiento que procede del análisis de la sensación, una teoría de la convivencia que nace del análisis de la guerra como condición primordial de la naturaleza gregaria del hombre y una teoría del poder político que nace de la necesidad de vivir sin miedo. Es más que probable que la gloria de la originalidad le viniera a Hobbes de Bacon. Pero el orgullo intelectual de Hobbes le impide testimoniar algo tan evidente como la dependencia estilística e intelectual con el autor del *Novum Organon*. Entre millones de diferencias les une algo irrompible, la natural y cultivada condición de rechazar los prejuicios.

Ningún otro pensador de su tiempo, Spinoza incluido, conexionó como elementos básicos de un sistema, sectores del conocimiento tan lejanos entre sí como el lenguaje y la guerra. Hobbes lo hace y rompe, pudiéramos decir, la dignidad metafísica de la abstracción. En el método hobbesiano hay una especie de igualdad en el tratamiento y atención respecto de las cosas, que no solo corresponde a un criterio pragmático, sino a una clara aversión al mecanismo intelectual de la escolástica y una gran vitalidad que en el fondo le hacía enemigo de conceder nada sin haber puesto su sello primero. No deja al lector que induzca y complete; a Hobbes hay que leerle interpretándole.

Esta peculiaridad mental, que es muy propia de la cultura británica, oscurece los sistemas, y el lector continental encuentra un escritor huidizo y de un modo u otro siempre un poco ajeno. Sin embargo, siempre que la inteligencia piensa desde los intereses más inmediatos, Hobbes tiene, por su inmediaticidad vital, un interés moderno. No es tan solo un clásico. Parece

cierto lo que dice M. Oakeshott en la introducción a su edición (Blackwell's Political Texts, Oxford), del *Leviatán*: que en Hobbes no hay ningún *hiatus* entre su personalidad y su filosofía.

Por último, advertiremos que esta antología no pretende otra cosa más que aproximar, al lector interesado por los temas y autores clásicos que aún tienen vigencia, a los textos directos de la obra de Hobbes en las partes más expresivas.

BIBLIOGRAFÍA

ALGUNOS ESTUDIOS SOBRE THOMAS HOBBES

BIBLIOGRAFÍA MACDONALD, H. y HARGREAVES, M.: *Thomas Hobbes. A Bibliography,* Londres, 1952.

ESTUDIOS BIOGRÁFICOS

AUBREY, J.: *Select lives,* ed. por A. Clark, Oxford, 1898.

JESSOP, T. E.: *Thomas Hobbes*. British Book News, Bibliographical Series of Supplements: Writers and their Work, n.º 130, Longmans, Londres, 1960. (Es un trabajo de unas cuarenta páginas, del que está sacada la mayor parte de la presente bibliografía).

ROBERTSON, G. C.: *Hobbes,* Edimburgo, 1886. (Añade Jessop: el primer estudio de la vida y el pensamiento de Hobbes, y aún indispensable; le servirá de suplemento el libro de Tönnies).

STEPHEN, J. F.: *Hobbes,* Londres, 1892. (En sus *Horae Sabbaticae,* vol. II, pp. 1-54).

STEPHEN, LESLIE: *Hobbes,* Londres, 1904.

TÖNNIES, F.: *Hobbes, Leben und Lehre,* Stuttgart, 1896. (La tercera edición se llamó *Thomas Hobbes, der Mann und der*

Denker, 1925. Y en trad, castell. de E. Imaz, *Vida y doctrina de Thomas Hobbes*, Madrid, 1932).

SOBRE SU TEORÍA LITERARIA

DOWLIN, C. M.: *Sir William Davenant's «Gondibert», Its Preface, and Hobbes' Answer*, Londres, 1934.

JAMES, D. G.: *The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke*, Londres, 1949.

SPINGARN, J. E.: «Jacobean and Caroline Criticism», capítulo XI del volumen VII de *The Cambridge History of English literature*. Londres, 1911.

THORPE, C. DE W.: *The Aesthetic Theories of Thomas Hobbes*, Ann Arbor, 1941.

SOBRE SU FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

BIANCA, G.; *Diritto e Stato nel pensiero di Thomas Hobbes*, Nápoles, 1946.

BOBBIO, N.: «Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes», en F. Balbo y otros, *Studi in memoria di G. Solari*.

BOWLE, J.: *Hobbes and his Critics: A Study in 17th C. Constitutionalism*, Londres, 1951.

CATTANEO, M. A.: *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bantham, Austin*, 1962.

DAVY, G.: *Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau*, Zaharoff Lecture, Oxford, 1953.

GADAVE, R.: *Thomas Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté*, Toulouse, 1907.

GONZÁLEZ GALLEGO, AGUSTÍN: *Hobbes o la racionalización del poder,* Universidad de Barcelona, 1981.

GOOCH, G. P.: *Hobbes,* British Academy Lecture, Oxford, 1939.

GRAHAM, W.: *English Political Philosophy from Hobbes to Maine,* nueva ed., Londres, 1926.

HÖNIGSWALD, R.: *Hobbes und die Staatsphilosophie,* Múnich, 1924.

—: «La pensée et l'influence de Thomas Hobbes», en *Archives de Philosophie,* vol. XII, cahier II, París, 1936.

—: *La cité de Hobbes, théorie de l'Etat totalitaire,* Chronique sociale de France, Lyon, 1935.

LAMPRECHT, S.: «Hobbes and Hobbism», en *American Political Science Review,* XXXIV (1940), pp. 31 ss.

LUBIENSKI, Z.: *Die Grundlagen des etisch-politischen Systems von Hobbes,* Múnich, 1932.

MACPHERSON, G. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,* Oxford, 1962.

MANENT, P.: *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. París, 1977.

MERÊA, P.: *Suárez, Grocio, Hobbes,* Coímbra, 1941.

MOSSE, G. L.: *Thomas Hobbes: Jurisprudence at the Crossroads,* Londres.

OAKESHOTT, M.: «Introducción» al *Leviathan* de Hobbes, Blackwell's Political Texts, Oxford, 1957.

—: «The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes», en *Rationalism in Politics,* Londres, 1962.

POLIN, R.: *Politique et philosophic chez Th. Hobbes,* París, 1953.

ROESCH, E. J.: *The Totalitarian Threat: The Fruition of Modern Individualism in Hobbes and Rousseau,* Nueva York, 1963.

STRAUSS, L.: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and genesis,* Oxford University Press, 1936.

VAUGHAN, C. E.: *Studies in the History of Political Philosophy,* Manchester, 1925.

VON LEYDEN, F.: *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation,* Londres, 1982.

WARRENDER, H.: *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation,* Oxford, 1957.

WOODWARD, E. L.: «Thomas Hobbes», en *The Social and Political Ideas of the 16th and 17th Centuries,* ed. por F. J. C. Hearnshaw, Londres, 1926.

ESTUDIOS FILOSÓFICOS GENERALES

BAUMANN, J. J.: *Lehren von Raum, Zeit und Mathematik*. Berlín, 1868-1869.

BRANDT, F.: *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature,* Londres, 1928.

CATLIN, G. E. C.: *Thomas Hobbes as a Philosopher, Publicist, and Man of letters,* Oxford, 1922.

CHILD, A.: «Making and Knowing in Hobbes, Vico, and Dewey», en California University, *Publications in Philosophy,* vol. XVI, n.º 13, Berkeley, 1953.

DIDEROT, D.; «Hobbisme», en *La Grande Encyclopédie,* París, 1765.

LAIRD, J.: *Hobbes,* Londres, 1934.

LANDRY, B.: *Hobbes,* París, 1930.

LARSEN, E.: *Thomas Hobbes' Philosophi: Analise og Karakteristik,* Copenhague, 1891.

LEVI, A.: *La filosofia di T. Hobbes*, Milán, 1929.

LYON, G.: *La philosophie de Hobbes*. París, 1893.

MINTZ, S. I.: *The Hunting of the Leviathan: XVIIth C. Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes,* Cambridge University Press, 1962.

MOSSER, H.: *Thomas Hobbes, seine logische Problematik und ihre erkentnisstheoretiken Voraussetzungen,* Berlín, 1923.

PETERS, R.: *Hobbes,* Pelican, Penguin Books, Londres, 1956.

POLIN, R.: «Hobbes», en *Revue Internationale de Philosophie,* vol. V. fasc. 14.

RICKABY, J.: *Free Will in four English Philosophers,* Londres, 1906.

SOUILHÉ, J.: «La pensée et l'influence de T. Hobbes», en *Archives de philosphie,* París, 1936.

TAYLOR, A. E.: *Hobbes,* Londres, 1908. («Una introducción corta que es un modelo», dice Jessop).

VON BROCKDORFF, C.: *Hobbes als Philosoph, Pédagogue und Soziolog,* Kiel, 1929.

ZART, G.: *Enfluss der englischen Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philosophie,* Berlín, 1881.

(Esta bibliografía recoge solo una parte de los muchos artículos sobre Hobbes diseminados en revistas).

DEL CIUDADANO

CAPÍTULO IX

SOBRE EL DERECHO DE LOS PADRES Y DE LAS MADRES PARA CON SUS HIJOS. Y SOBRE EL REINO PATRIMONIAL

1. *Sócrates es hombre; por tanto, es animal*: el argumento es bueno y su fuerza es evidente, ya que nada es necesario para conocer la verdad de esta conclusión, sino entender bien la significación de este término: *hombre,* y que cada uno puede suplirse por sí mismo en esta proposición: el *hombre es un animal,* porque que el hombre es una criatura viviente está sobreentendido. Pero en este argumento, *Sofronis es padre de Sócrates, por tanto, es señor,* la consecuencia es buena, aunque no sea de las más evidentes, por causa de que la calidad de *señor* y de *dueño* no está expresada en la definición de *padre,* y es preciso mostrar su conexión con el fin de que la inferencia del argumento parezca evidente. Es preciso que me esfuerce para aclarar este punto. Todos aquellos que han intentado probar el poder de los padres sobre los hijos, hasta ahora no han dado ninguna otra razón de esta autoridad que la *generación*: como si fuese una cosa bastante evidente de por si que todo aquello que hemos engendrado nos pertenece. Es, poco más o menos, como si alguien estimase que es suficiente ver un triángulo para conocer, primero, y después inferir, sin hacer otro tipo de razonamiento, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Por otra parte, la *dominación,* es decir, el poder soberano es indivisible, según la máxima de que un criado no puede servir a dos amos; y el concurso de dos personas, a saber: del varón y de la hembra, es necesario para la generación; luego es imposible que ella sola

comunique la autoridad de que tratamos. Llevemos más adelante esta investigación y veamos si podemos averiguar el origen del *gobierno paternal*.

2. Es preciso que retornemos al estado de naturaleza o reino de la igualdad natural en el que todos los hombres de edad madura se consideran iguales. En este estado por *derecho natural* el vencedor es *dueño* del *vencido*. De esto se sigue que, por el mismo derecho natural, un hijo está bajo el dominio inmediato de aquel que lo tiene bajo su poder. De ahí que el niño que acaba de nacer está bajo el poder de su *madre*, antes de cualquier otro, de manera que puede criarlo o dejar que sea expósito, como mejor le parezca.

3. Si lo cría, se entiende que es bajo esta condición (pues el estado de naturaleza es un estado de guerra): que al convertirse en hombre no será su enemigo, es decir, que la obedecerá. En efecto, puesto que se debe a una necesidad natural la tendencia a obtener aquello que nos parece beneficioso para nosotros y también útil, no se debe creer que, porque uno haya dado la vida de modo tan absoluto a otro ser, al ir desarrollándose la edad y las fuerzas, no lo conviertan en un enemigo. Tengo como enemigo a aquel que no obedece a otro, a quien tampoco se manda. Y de este modo, en el estado de naturaleza, una mujer, cuando da a luz, obtiene el titulo de *madre* y *dueña* de su hijo. Se puede alegar que es el padre el dueño y no la madre, por la excelencia de su sexo, pero no me parece una consideración importante; al contrario, creo que no existe una desproporción tal entre las fuerzas naturales del varón y de la hembra, que el varón pudiera dominar a la hembra sin recurrir a la guerra. La experiencia ha confirmado esto antaño con las amazonas, cuando dirigían los ejércitos contra sus adversarios y disponían de sus hijos, según su voluntad. Y actualmente hemos visto que, en muchos lugares, las mujeres tienen la máxima autoridad. Pero en lugar de como ahora ocurre, creo que son ellas y no sus

maridos quienes han de disponer de sus hijos por *derecho natural*: después, el supremo poder (como he indicado anteriormente) las dispensa de observar las leyes civiles. Agreguemos a esto que en el estado de naturaleza no podemos saber quién es el padre, si no es por el testimonio de la madre, de modo que aquél puede ser quien la madre quiera, correspondiéndole, en principio, el hijo a ella. De modo que el dominio original de los *hijos* pertenece a la *madre*; y entre los hombres, lo mismo que entre los animales, el fruto sigue al vientre.

4. Pero el dominio pasa de la madre a otras personas en varios casos: primero, si abandona su derecho haciendo del niño un *expósito*. Entonces, aquel que lo ampara y lo educa adquiere el mismo derecho, y toma la autoridad de la madre, no por parirle, sino por alimentarle, pues al dejarlo como expósito es como si le hubiera quitado la vida que le había dado, y se aparta de toda la obligación que tenía. El niño se lo debe todo a la persona que le ha recogido: la educación recibida que corresponde realizar a una *madre* y el sentido de la obligación de un servidor para con su *dueño*. Incluso, aunque la *madre* pueda reclamar a su hijo en el estado de naturaleza en el cual todas las cosas son comunes, no tiene ningún derecho particular sobre él, y éste, a su vez, no puede justamente abandonar a aquel a quien está obligado de por vida.

5. En segundo lugar, si la *madre* ha sido una prisionera de guerra, el niño que nazca pertenecerá al vencedor; pues aquel que tiene poder sobre el cuerpo de una persona, tiene poder para todo aquello que le pertenece. En tercer lugar, si es una burguesa de una determinada ciudad, aquel que es dueño de ella extiende su señorío a todo cuanto nazca de ella, pues el niño no puede ser menos súbdito que su madre. En cuarto lugar, si por el contrato matrimonial la mujer se obliga a vivir bajo el poder de su marido, los hijos comunes quedarán bajo el dominio del padre, puesto que ya ejercía este dominio sobre la *ma-*

dre. Pero si una mujer tiene hijos de su súbdito, los hijos son de la madre, ya que de otro modo saldría perjudicado su poder. En una palabra, en toda relación entre hombre y mujer, en que una parte se somete a la otra, los hijos pertenecen a la parte que tiene poder.

6. Finalmente, si en el estado de naturaleza el hombre y la mujer se unen sin someterse al poder de uno o de otro, los hijos que nazcan pertenecen a la madre, por las razones aducidas en el articulo tercero, salvo que algún pacto lo prohíba[1], ya que nada se opone a que una *madre* contrate y disponga de sus derechos como mejor le parezca, como hemos visto que ha sucedido en las *amazonas*, quienes estipulaban con sus vecinos el envío de los *varones* que concibiesen, reteniendo a las *hembras* con ellas. Pero en un gobierno civil, cuando el hombre y la mujer se unen por medio de contrato, los hijos que nazcan pertenecerán al *padre*; esto se debe a que todos esos Estados están gobernados por hombres, no por mujeres, y, por consiguiente, el imperio doméstico está en manos del padre. Este contrato, cuando está hecho según las leyes civiles, se llama *matrimonio*. En cualquier otro tipo de unión los hijos permanecen bajo el poder del *padre* o de la *madre,* según las leyes o costumbres del lugar.

7. Dado que, según el articulo tercero, *la madre originalmente es la dueña de los hijos*, y después el padre, o cualquiera otro que ocupe el puesto de ella, es evidente que los hijos no están menos sometidos a quienes los alimentan y les educan que los siervos con relación a sus dueños, o que los particulares al Estado; y que los padres y las madres no pueden causar daño a sus hijos mientras viven bajo su poder. Por ello, un hijo queda libre de la sujeción de los padres por los mismos medios que los súbditos y siervos. Pues la *emancipación* es lo mismo que la *manumisión,* y la *abdicación* responde al *destierro*.

8. Un hijo emancipado o un siervo libre temen menos que al principio a aquel que ya no tiene poder de padre o dueño, y le honran mucho menos, con relación al honor interno y verdadero. Pues el honor no es sino estimación al poder de otro. Siempre se honra menos a quienes no tienen poder. No hay que pensar que aquel que ha emancipado o libertado, bien a un hijo, bien a un siervo, haya tenido la idea de igualarle a él, de modo que no le agradezca el beneficio y trate de ir a la par de él. Hay que admitir que quien está ahora libre de sujeción, cuando fue siervo, hijo o, también, una colonia, hacia todo lo que las personas inferiores están acostumbradas a hacer con superiores. De todo esto concluyo que el mandamiento de honrar al padre y a la madre es una de las leyes naturales, no solo por causa de la gratitud, sino también en virtud de un pacto.

9. ¿Cuál es entonces —me preguntarán— la diferencia que hay entre un hombre *libre* y súbdito y un siervo? Pues no sé de ningún autor que haya explicado del todo lo que es la *libertad* y la *servidumbre*. Generalmente, se considera que la *libertad* consiste en poder hacer impunemente todo cuanto nos parece; y que la servidumbre es una restricción de esta libertad. Pero en este sentido no habría persona alguna libre en la república, pues no hay Estado sin autoridad soberana y leyes restrictivas. La *libertad* se puede definir como la ausencia de todos los obstáculos que se oponen al movimiento. El agua que está en un vaso no es libre, ya que el vaso la impide extenderse, y cuando éste se rompa será libre. Por esta causa, una persona goza de una mayor o menor libertad, según el espacio que se le concede, lo mismo que en una prisión estrecha la cautividad es mucho más dura que en un lugar amplio, en donde los movimientos son mayores. Por otra parte, un hombre puede ser libre en un sentido y no en otro, como ocurre cuando se viaja, que se puede muy bien atravesar un país, pero que a veces se ha de ir bordeando las vallas o los muros con los que se han delimitado

las viñas y los jardines. Esta serie de obstáculos son exteriores y absolutos; así los siervos y los súbditos son libres si no están encadenados o en prisión. Pero existen otra serie de obstáculos que son arbitrarios, y que no se oponen a la libertad de movimientos de una manera absoluta, sino por accidente, es decir, porque lo queremos, como quien estando en un navío se puede arrojar al mar desde cubierta y no encuentra más que impedimentos arbitrarios para su consecución. La libertad *civil* tiene la misma naturaleza y parece aún mayor, ya que tiene más medios para ejecutar la voluntad. No hay ningún *súbdito*, ningún *hijo*, o siervo, al que las amenazas del Estado, del padre o del dueño, por muy rigurosas que sean, impidan hacer todo cuanto juzgue conveniente para conservar su vida o su salud. No veo por qué un siervo se habría de quejar por la pérdida de su libertad, se queja por la miseria de verse impedido, de perjudicarse a sí mismo, puesto que a la condición de ser un esclavo debe la vida y los alimentos, pues podría verse privado de ellos por derecho de guerra o por su infortunio o por su falta de valor. Las penas por las que se le impide hacer todo cuanto desea no son hierros de una servidumbre difícil de soportar, sino barreras muy justas puestas ante su voluntad. No está oprimido por la servidumbre, sino gobernado y alimentado. Pero ¿cuáles son los privilegios, me diréis, que gozan los súbditos de una ciudad o los hijos de familia por encima de los siervos? Se debe a que tienen empleos más honrosos y también a que poseen más cosas superfluas. Y la diferencia que hay entre un hombre libre y un siervo es que aquel que es libre no está obligado a obedecer más que al Estado, y el siervo ha de obedecer también a algún particular. Si existe cualquier otra libertad mayor, que libre de la obediencia a las leyes civiles, no pertenece a las personas privadas y es propia del soberano.

10. El *padre*, los *hijos* y los siervos de la casa, constituyendo una persona civil por la fuerza de la autoridad paterna, se llama

una familia. Pero si se aumenta por la multiplicación de los hijos, por adquirir una mayor cantidad de siervos, de modo que no pueda ser vencida por el azar de una batalla, puede llamársele *reino patrimonial*. Por tanto, este reino se diferencia de la monarquía en su origen y en la forma de su establecimiento en que ésta se adquiere por la fuerza. Pero, una vez establecido, si tiene todas las propiedades y prerrogativas de la monarquía, y no es necesario agregar nada más, ya que cuanto he dicho sirve para ambos.

11. Ya he explicado cómo se instituye el derecho supremo de los Estados, y ahora debo decir brevemente por qué títulos puede continuarse, es decir, lo que se llama *derecho de sucesión*. En el estado democrático la suprema autoridad reside en el pueblo, y como este cuerpo es inmortal, no hay que buscar sucesor alguno. Tampoco en el estado *aristocrático,* pues cuando uno de sus miembros muere, le sustituye otro, y no creo que todos mueran al mismo tiempo. De modo que el problema del derecho de sucesión se refiere únicamente a la *monarquía absoluta*. Digo absoluta, porque aquellos cuyo mandamiento es limitado no merecen el titulo de *monarca,* y en realidad no son más que los *ministros* de la república.

12. Así pues, si el *rey* no ha instituido un sucesor por testamento, aquel que haya designado será quien suceda a su corona, pues si el pueblo le hubiera instituido, ¿no tendría el mismo derecho que el pueblo en el Estado? Pero lo mismo que el pueblo puede elegir un rey, tiene derecho a elegir su sucesor. Sin embargo, en un reino hereditario ocurre lo mismo que en una monarquía *instituida*: cualquier rey puede en su testamento nombrar un sucesor a la corona.

13. Pero de todo aquello que puede transferirse a otro por medio de un testamento ¿no puede hacerse una donación o bien venderlo en vida? Es tan cierto como que aquel a quien el

rey le transfiere la realeza, no bien se la dona o vende, recibe de modo muy legítimo el cetro.

14. Pero si el rey antes de morir no ha declarado su voluntad respecto de un sucesor, ni por testamento ni de modo alguno, hay que suponer, en primer lugar, que no tiene la intención de dejar caer al Estado en una anarquía o estado de guerra, que es una confusión en la que la destrucción del pueblo es inevitable, y, por otra parte, no podría haberlo hecho sin infringir las leyes naturales que le obligarían en conciencia a procurar la paz por cualquier medio. Además, si hubiera tenido esta voluntad, no le hubiera sido difícil decirlo claramente. Añado, además, que, como padre de familia que tiene el derecho de disponer de sus bienes, se debe juzgar de su sucesor de acuerdo con las señales de su voluntad, y ha de pensarse que un rey no ha querido substraer a sus súbditos del gobierno *monárquico,* ya que es la forma de gobierno que ha aceptado con su ejemplo, y contra la cual no ha dicho ni hecho cosa alguna que puede parecer condenatoria.

15. Por lo demás, todos los hombres empujados por una necesidad natural desean más el bienestar de aquellos de quienes pueden obtener el honor y la gloria que de otros, lo mismo que después de muerto cualquiera recibe honor y gloria de sus hijos antes que de otros, por lo que un padre prefiere la utilidad de sus hijos y pretende su ventaja, más que la de cualquier otro. Esto supone que la voluntad de un padre que ha muerto sin hacer testamento ha sido que uno de sus hijos le suceda, con tal de que no haya dado muestras en contra. Así ocurre por costumbre después de una larga serie de sucesiones, pues si el rey no menciona sucesor alguno en la disposición de sus asuntos, testimonia con su silencio que aprueba las costumbres del reino.

16. Entre los hijos se prefiere los varones a las hembras; primero, porque, en general (aunque no siempre), son más dados a las grandes empresas, sobre todo a las empresas de guerra; ade-

más, también por causa de la costumbre, pues la costumbre no se contradice. De modo que hay que interpretar la voluntad del padre en favor de los varones, si alguna otra costumbre o circunstancia especial no repugna a esta interpretación.

17. Pero como el poder no puede dividirse si los hijos son igualmente numerosos, el primogénito gozará de la sucesión. Si la edad pone cierta diferencia entre ellos, al mayor ha de estimársele más capaz, pues a más años más sabiduría; otro criterio no cabe; pero admitido que sean iguales, no se puede sino dejar a la suerte la elección de un sucesor. Pero la primogenitura es una especie de suerte natural, y por esto se prefiere al mayor. Y si el primogénito no prevalece por la ventaja que le concede la naturaleza, ¿qué otra clase de suerte puede haber? Cuanto digo en favor del primogénito entre los varones, sirve también para la primogénita entre las hembras.

18. Si el rey no deja hijos, el reino se entrega por las mismas causas a sus hermanos o hermanas, ya que son las personas más próximas, y se supone que los más próximos en parentesco son los más allegados en cariño, por lo que se favorece a los hermanos antes que a las hermanas, y a los primogénitos antes que a los segundones.

19. En cuanto al resto, por la misma razón que se tiene la sucesión del poder, también se sucede al derecho de la sucesión. Pues si el primogénito muere antes que su padre, transmitirá su derecho de primogenitura y de sucesión a sus hijos, si el padre no ha decidido en contrario. Por esto, los sobrinos y sobrinas estarán antes que sus tíos en la sucesión. Digo que las cosas han de seguir ese turno si la costumbre del lugar no lo impide, siempre que tal costumbre mantenga su fuerza. Y no existe otra que se le oponga.

CAPÍTULO X

COMPARACIÓN DE LAS TRES CLASES DE GOBIERNO SEGÚN LAS DIFICULTADES DE CADA UNA DE ELLAS

1. Ya hemos dicho lo suficiente para saber lo que es *democracia*, *aristocracia* y *monarquía*. Es preciso descubrir por medio de la comparación cuál de las tres es la más adecuada para mantener la paz entre los hombres y fomentar mayores ventajas.

Primero reflexionemos sobre las ventajas y desventajas Que generalmente se dan en todo tipo de república, por miedo de que alguien piense que lo mejor sería vivir cada uno según su voluntad sin someterse a ninguna forma de gobierno. Es cierto que fuera de la sociedad civil cada uno goza de una libertad completa, pero infructuosa, porque, como tiene el privilegio de hacer cuanto buenamente quiere, deja también a los demás el poder de hacer que él mismo padezca cuanto les parece. Pero en el gobierno de un Estado bien establecido cada particular no se reserva más libertad que aquella que precisa para vivir cómodamente y en plena tranquilidad, ya que no quita a los demás más que aquello que les hace temibles. Así, pues, fuera de la sociedad, cada uno tiene derecho sobre todas las cosas, aunque no puede gozar de ninguna; pero en la república cada uno goza tranquilamente de su derecho particular. Fuera de la sociedad civil no hay más que un continuo latrocinio y muerte de uno por el otro. Fuera del Estado, los hombres no tenemos más que nuestras propias fuerzas para protegernos, pero en el Estado tenemos el socorro de nuestros conciudadanos. Fuera del Estado el hombre no está seguro del fruto de su trabajo, pero en un Estado todos le protegen. Por último, fuera de la sociedad civil reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia y la crueldad. Pero en el or-

den de Estado la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias y la tranquilidad reinan por doquier.

2. Aristóteles (en el libro VII de su *Política*, capítulo 14) dice que hay dos clases de gobierno: uno que tiende a beneficiar al *soberano*, y el otro a los *súbditos*. ¡Como si hubiese dos clases de república, una, en la que los pueblos están maltratados, y la otra, en la que respiran un aire más puro y una mayor suavidad! Pero, a mi juicio, no hay que conceder esta pretendida distinción, pues las comodidades y las incomodidades que nacen de un gobierno bueno o malo son comunes al soberano y a los súbditos; sin embargo, los inconvenientes que cualquier particular pueda tener por su desgracia, tontería, negligencia, pereza o por sus dilapidaciones, bien pueden quedar aparte de quien gobierna al Estado, y no son defectos de un determinado gobierno, ya que pueden ocurrir en cualquier otro. Pero si derivan de la instalación del Estado se pueden llamar faltas del gobierno, y serán comunes a los súbditos y al soberano. La primera y mayor ventaja que se obtiene de la sociedad civil es la paz y la defensa que protegen por igual a todos los miembros del Estado: los grandes y los pequeños, aquellos que mandan y aquellos que obedecen, para defender su vida, están bajo la protección de sus conciudadanos, y todos están expuestos a las mayores desgracias y a los peores inconvenientes que atacan a un Estado, es decir, la anarquía, en la que el príncipe está expuesto como el burgués más sencillo. Además, si el soberano exige a sus súbditos sumas de dinero tales que no les quede lo suficiente para mantenerse ellos y sus familias, las consecuencias alcanzan por igual al príncipe y a los súbditos, debido a que no puede conservar sin su fidelidad y vigor las finanzas ni su propia persona. Pero si los tributos que el príncipe impone a su pueblo no pasan de los necesarios para la administración de los asuntos públicos, es de interés general ayudar, ya que se trata de la

paz y de la defensa comunes. Y no se puede concebir que, llenando las arcas del *fisco,* las personas *particulares* padezcan incomodidades, siempre que no agoten totalmente sus bolsas, y sus posibilidades queden de tal modo debilitadas, que su industria no pueda proporcionarles el mantenimiento de sus cuerpos y espíritu. En tal caso, el inconveniente no provendría de quien gobierna ni de la mala institución o de algún defecto fundamental en el Estado (dado que en todo gobierno los pueblos pueden ser oprimidos), sino de la mala administración de una república bien establecida.

3. Así pues, que la monarquía sea la mejor de las tres clases de gobierno, solo se puede demostrar haciendo un paralelo de las ventajas e inconvenientes que se dan en cada uno de ellos. Dejo a un lado que todo el universo está regido por un dios, que los antiguos prefieran este tipo de gobierno y que hayan erigido a Júpiter como el rey de los dioses, que al principio de los pueblos Y de las naciones la voluntad de los príncipes era ley, que el imperio paterno instituido por Dios en la creación del mundo era un gobierno monárquico, que las demás formas de gobierno sean derivadas y se hayan constituido con restos de la monarquía[2] por el artificio de quienes se prevalecieron de los desórdenes y de la sedición, que el pueblo de Dios en el Antiguo Testamento fue gobernado por reyes. Todas estas consideraciones pueden muy bien hacernos ver la monarquía como la forma de gobierno más valiosa, pero no voy a guiarme de testimonios y ejemplos en una obra en la que no quiero emplear más que la fuerza del razonamiento.

4. Hay a quienes el gobierno de *uno* desagrada por esta misma razón, es decir, porque toda autoridad está en uno, como si fuese una cosa injusta que entre un pueblo numeroso solo un hombre haya podido lograr un grado de poder semejante, y tenga derecho a disponer de todos los demás como mejor le parezca. Estas gentes, si pudieran, se substraerían al imperio de

Dios, cuyo gobierno es el de *uno*. Pero no está de más indicar que es la envidia lo que les hace hablar de esta suerte y el deseo de cada uno de ellos de poseer lo que no pertenece más que a uno. No dejarían por el mismo motivo de considerar injusto el gobierno de unas cuantas personas, si no se contaban entre ellos o no esperasen lograrlo. Si es injusto que la autoridad no esté dividida por igual entre todos, la aristocracia será injusta también. Por eso, desde el principio, he hecho ver que la igualdad es un estado de guerra y que la desigualdad ha sido introducida por consentimiento universal, que no tiene nada de injusta, pues aquel que tiene más que los otros no posee más que aquello que se le ha otorgado liberalmente. Los inconvenientes que se encuentran en el gobierno de *uno* se refieren a la persona, no a la unidad. Pero investiguemos aún más cuál de esos dos gobiernos, de *uno solo* o de *varios,* se ocupa más del pueblo.

5. En principio he de rechazar la opinión de los que niegan de modo absoluto que se forma una especie de sociedad civil cuando hay muchos siervos sometidos a un mismo dueño. En el capítulo V, artículo 9, he definido el Estado como una *persona* compuesta por muchos hombres, cuya voluntad se mantiene según lo pactado por la voluntad general de todos, de modo que esta persona pública pueda emplear los medios necesarios para servirse de las fuerzas y facultades de cualquier particular para el bien de la paz pública y la defensa común. En el mismo artículo establezco que hay una persona cuando la voluntad de muchos está contenida en la voluntad de uno. Lo mismo que la voluntad del siervo está contenida en la voluntad del dueño, de modo que puede servirse como mejor le parezca de sus fuerzas y de sus facultades. De ahí que se forme entre el dueño y siervos una especie de república, y no se puede alegar razón alguna en contra que no se pueda alegar también contra la sociedad compuesta por *un padre y sus hijos,* pues los *siervos* son como *hi-*

jos para el dueño que no los tiene; son, como los hijos, su gloria y su apoyo, y están sometidos a su dueño como los hijos lo están a su padre.

6. Entre los inconvenientes que hay que sufrir del gobierno de uno solo está que el rey, además del dinero que exige necesariamente de sus súbditos para los gastos públicos, salarios de los funcionarios, construir fortalezas, pagar las guarniciones, atender a los gastos de la guerra y dar esplendor a la casa real, también puede, si quiere, sin contención, exigir otras sumas con las que enriquezca a sus hijos, sus parientes más próximos, sus favoritos, e incluso a sus aduladores. Hay que confesar que esto es un inconveniente; sin embargo, se encuentra en toda clase de gobierno y me parece más llevadero en una *monarquía* que en una *democracia*. Porque siendo el rey uno, el número de aquellos a quienes enriquece no puede ser demasiado grande. Pero en una *democracia* hay muchos demagogos, es decir, oradores que suelen arrastrar al pueblo. Su número, por otra parte, no es nunca pequeño y siempre aparecerán otros nuevos que pretenderán también medrar y enriquecer a sus hijos, a sus aliados, a sus amigos y aduladores. En efecto, cada uno de ellos desea no solo establecer bien a la familia, haciéndola ilustre y opulenta, sino hacerse adeptos. Un monarca puede contentar, durante mucho tiempo, a aquellos que ama y le sirven, que son poco numerosos, sin imponer demasiada carga al pueblo, concediéndoles cargos militares o de paz. Pero en la *democracia*, en donde todos aspiran a lo mismo, es difícil lograrlo sin oprimir al pueblo. En una *democracia* este mal crecería tanto, que no solo perjudicaría a los particulares, sino al propio Estado.

7. Otro inconveniente es que el miedo de la muerte es continuo, puesto que cada uno puede imaginarse que el soberano no solo puede ordenar los castigos que mejor le parezcan por determinadas faltas, sino que también puede maltratar a sus súbditos inocentes, llevado de la cólera o de cualquier otra pasión

desenfrenada. Este es, sin duda, un inconveniente, pero también se da en cualquier otro tipo de gobierno. Y esto, cuando ocurre; porque no es suficiente que pueda suceder sino que se siente de un modo efectivo. Y aunque sea un defecto, en todo caso, de quien gobierna, no se deben imputar los actos de Nerón como esenciales a una monarquía. Me atrevo a decir que existen muchas menos personas inocentes condenadas por *un solo* hombre, que por todo *un pueblo*. Los reyes, por otra parte, no hacen daño y no ejercen su crueldad más que contra aquellos que los inquietan por consejos fuera de lugar, que los critican con palabras injuriosas o se oponen directamente a su voluntad. Y solo emplean este rigor para asegurarse que el poder absoluto, que indudablemente pueden tener sobre sus súbditos, no se debilita. Así, bajo el reino de Nerón o de Calígula, no sufren más que aquellos que le conocen: los cortesanos y algunas personas con cargos importantes, que puedan ser injustamente perseguidas; y no todos, sino quienes tienen algo que el rey desea; pero si le ofenden a sabiendas y le provocan con alguna ofensa premeditada, no encuentro nada injusta la pena impuesta. No hay duda que, en una *monarquía*, el que quiere estar oculto y fuera de peligro, sea quien fuere quien reine, lo consigue, pues no son sino los ambiciosos quienes padecen. Pero en el gobierno popular puede existir un Nerón en cada *orador* que sabe adular al pueblo, pues cada uno de ellos puede tanto como el pueblo. Por otra parte, esta clase de gentes se apoyan entre si como si tuvieran un pacto secreto: «ayúdame tú hoy, y yo te ayudaré mañana». Salvan del castigo a sus adeptos, sin preocuparse por los restantes. Además, como el poder de los particulares ha de ser mantenido dentro de ciertos límites, si éste pasa de dichos límites se hace peligroso para el Estado; por ello, los *monarcas* se ven obligados, a veces, a limitarlo, para impedir que el público salga perjudicado. Unas veces limitan las grandes riquezas de sus súbditos, y otras, su autoridad. Hay casos tam-

bién de hombres a quienes los procesan y cortan la cabeza porque su esplendor les era sospechoso. Pero esto tanto ocurre en las *democracias* como en las *monarquías*. Testimonio, el *ostracismo,* por medio del cual se desterraba en Atenas por cinco años a los más importantes personajes de la república, sin otro motivo que tener demasiado poder; y testimonio también la gran severidad de los romanos, que condenaban a muerte a sus ciudadanos más fieles, a pesar de todos los servicios prestados, desde que veían que, por medio de larguezas, se ganaban la gracia del pueblo, sospechando que pretendían ser reyes. Es cierto que la *democracia* y la monarquía son culpables una y otra, aunque no tienen la misma reputación, porque el pueblo dispensa la alabanza y el desprecio sin gran consideración por el mérito, y aprueba aquello que ve hacer a la mayoría. De donde proviene que, en dos casos iguales, en el primero se acuse al rey de envidia y se vea con malos ojos la virtud de los grandes, y en el segundo, si lo hace el pueblo, se diga que es buena política.

8. Hay quien opina que la *monarquía* tiene menos inconvenientes que la *democracia,* pues en ésta se encuentra menos libertad que en la otra. Pero si por la palabra *libertad* creen entender una excepción de la sujeción que se debe a las leyes, es decir, a las órdenes del pueblo, no hay ninguna clase de Estado, ni siquiera la *democracia,* que la tenga. Y si pensamos que la libertad consiste en el pequeño número de leyes, o en que se prohíban pocas cosas, solo las absolutamente necesarias para la conservación de la paz, sostengo que en la democracia hay más libertad que en la *monarquía,* y que una y otra no se adecúan a esta clase de libertad. Porque, aunque se grabe en las torres y en las puertas de las ciudades en grandes caracteres la palabra *libertad,* no se refiere a los particulares, sino al Estado. Tampoco pertenece más esta palabra a una ciudad gobernada por el pueblo que a cualquier otra que esté gobernada por un monarca. Pero, en general, cuando los particulares o los súbditos piden la

libertad, con esta palabra no entienden libertad, sino poder, aunque por causa de su ignorancia no se percatan de ello. Si cada uno deja a los demás, como lo exigen las leyes de la naturaleza, la libertad que para sí desea, volvería otra vez al Estado de naturaleza, donde su permiten todas las cosas a todos. Y si conociesen lo mísero de esta situación, verían que es peor que el más duro gobierno. Si se desea ser libre, mientras los demás son esclavos, ¿qué otra cosa se pretende sino el *poder*? Todo aquel que es libre ha de ser dueño de todos aquellos que están sometidos. Así, pues, la libertad de los particulares no es mayor en el Estado popular que en el *monárquico*. Lo que desea el vulgo es que todos participen por igual en los cargos públicos y en la autoridad del mando. Donde el pueblo gobierna cada uno participa en el derecho a los cargos públicos, que son igualmente compartidos, y cada uno tiene voto para elegir a los magistrados y demás funcionarios de la república. Es precisamente lo que ha querido decir Aristóteles, por la costumbre de aquel tiempo de confundir poder y libertad, en el libro VI de su *Política,* capítulo 2: «En el Estado popular —dice— se supone que se goza de libertad. Lo que generalmente se considera como si no hubiera persona alguna libre fuera de este Estado». Lo que, de paso, demuestra cómo los súbditos que se quejan de la pérdida de su libertad bajo la dominación de un monarca legítimo no tienen ninguna otra causa verdadera de protesta que el deseo de participar en el gobierno del Estado.

9. Pero puede que haya quien diga que el Estado popular es con mucho preferible a la monarquía, porque todos se mezclan en las cuestiones políticas, y a cada uno se le da la ocasión para demostrar su prudencia, su habilidad y su elocuencia en las deliberaciones más difíciles e importantes. Esto inquieta a quienes poseen o creen poseer en cierto grado esas bellas cualidades, porque los hombres están por naturaleza deseosos de gloria, y desean superar a los otros en esa cualidad más que en

ninguna otra. Pero en una monarquía el camino de la gloria y de las dignidades está cerrado a la mayoría de las personas. ¿No es, en verdad, éste un gran inconveniente para esta clase de gobierno? Os diré lo que pienso. Preferir a nuestra opinión la del que despreciamos; padecer en nuestra presencia la burla de nuestra sabiduría; sobre el azar de una gloria vana hacer enemistades ciertas (esto es infalible, bien venzamos o nos venzan); odiar y ser odiados por causa de la diferencia de opiniones; descubrir ante los demás, sin necesidad y sin fruto, aquello que tenemos en el alma; y descuidar nuestros asuntos domésticos, todo esto sí son verdaderas incomodidades. Pero no hallarse en una continua lucha de ingenio, de suficiencia, aunque a algunos les agrade hablar largamente, no me parece un gran inconveniente. Es como si se dijera que, entre las gentes de espada, es una mortificación muy molesta para los valientes prohibirles que se batan todos los días, porque encuentran placer en ello.

10. Además, hay diversas razones que hacen pensar que las deliberaciones que se toman en las grandes asambleas valen menos que las que se logran en un pequeño consejo. Una de ellas es que, para deliberar rectamente sobre todo cuanto es de interés público, hay que conocer no solo los asuntos internos, sino también los externos. Para las cosas que se refieren al interior del Estado hay que saber, por ejemplo, de dónde se saca los medios para la subsistencia y defensa; cuáles son los lugares adecuados para recibir guarnición; dónde deben hacerse las levas de los soldados y dónde se han de mantener; cómo se ha de fomentar el amor de los súbditos hacia su príncipe o gobierno, y mil cosas más parecidas. Por lo que respecta a los asuntos exteriores, no hay que ignorar cuál es y en qué consiste la fuerza de los Estados vecinos; qué ventajas o desventajas podremos lograr; cómo viven entre ellos y qué designios tienen. Mientras todo esto esté en posesión del conocimiento de un corto número de personas, entre miles de ellas, ¿para qué puede servir ese

número de ignorantes, incapaces de dar un buen consejo, sino para, con sus tontas advertencias, impedir las deliberaciones inteligentes?

11. Otra de las razones de que una gran asamblea es menos adecuada para las deliberaciones se apoya en que cada uno de sus miembros, al opinar, está obligado a hacer un largo discurso para explicar su pensamiento, adornándolo tanto como pueda con sus palabras, con el fin de hacerlo más agradable a quienes lo escuchan y conservar su reputación. El oficio de la elocuencia consiste en hacer que parezcan lo malo, bueno; lo perjudicial, útil; lo deshonesto, honesto, y es verdaderamente importante lograr que pase por *justo* aquello que no lo es, siempre y cuando que el orador estime que esto sirve a su intención. Es lo que llamamos persuadir. En realidad, aunque el orador dé la sensación de querer razonar, no lo hace más que a medias, y la mayoría de sus razonamientos, poco sólidos, están fundados sobre principios falsos, que solo tienen una cierta apariencia de verdad, y en opiniones vulgares, casi todas falsas. Tampoco se propone penetrar en la naturaleza de las cosas, sino acomodar su discurso a las pasiones de aquellos a los que quiere conmover. De ahí que los juicios no se formen sobre la recta razón, violentando el raciocinio. Admito que este defecto es propio de la *elocuencia*, y no del hombre, pues los retóricos nos enseñan que la elocuencia solo tienen que ver con la verdad, como fin, de un modo accidental, y lo que se busca con ella es la victoria. Su misión no es enseñar a los hombres, sino persuadirlos.

12. La tercera razón por la que considero que es menos útil deliberar en una gran asamblea es motivada por la formación de *facciones* en el Estado, pues de las facciones nacen las sediciones y las guerras civiles. Cuando dos oradores de igual capacidad se encuentran y mantienen opiniones diversas, aquel que sucumbe toma odio a quien le ha vencido, y, al mismo tiempo, a todos los que estaban del lado de su adversario, como si hubie-

sen despreciado su consejo y sabiduría; intenta que las deliberaciones no lleguen a buen fin, aunque perjudique a la república, pues cree que por este medio recobra en cierto modo su honor y disminuye la gloria de su antagonista. Además, cuando los sufragios no han sido muy desiguales y queda la esperanza a los vencidos de conseguir algunos más en otra asamblea, si se vuelve a considerar el asunto, habrá una nueva deliberación. Entonces, los principales del partido se reúnen y consultan especialmente cómo podrían cambiar la resolución anterior, y toman la determinación de ser mejores y estar más unidos en la próxima asamblea. Disponen del orden según el cual se tratará la materia, con el fin de que se pongan sobre la mesa las conclusiones presentadas, y que se anulen, cosa fácil en la inquietud y agitación, sobre todo si disminuyen los adversarios. Así, pues, a esta industria y diligencia que se emplea para formar un cuerpo que represente de nuevo a todo el pueblo es lo que llamamos una facción. Pero cuando la facción que menos sufragios ha tenido es fuerte, o por lo menos igual, a la vencedora, lo que no se ha podido obtener por habilidad y por elocuencia se intenta por las armas, y se llega hasta una guerra civil. Alguno dirá que esto no ocurrirá necesariamente, ni tampoco con frecuencia; pero ¿por qué no me dicen también con la misma claridad que los grandes oradores desean precisamente la gloria, y que sus opiniones son a menudo diferentes en los graves negocios?

13. Por todos esos inconvenientes que acabo de alegar, se comprende que las leyes son muy inseguras cuando su promulgación depende de asambleas populares, pues pueden cambiar no solo cuando los asuntos cabían de aspecto y los hombres tienen nuevas ideas, sino también según que se hallen en la asamblea más o menos personas que aumenten una facción u otra. Las leyes en estas asambleas son fluctuantes y agitadas como un mar con olas.

14. En cuarto lugar, las deliberaciones de las grandes asambleas tienen el inconveniente de que los designios de la república, para los cuales es muy necesario el secreto, se descubren a los enemigos antes que se hayan podido ejecutar. De ese modo, los extranjeros están tan bien informados como el pueblo gobernante de aquello que puede y no puede realizar, o de lo que quiere o desaprueba.

15. Esos inconvenientes, provocados por las deliberaciones en las grandes asambleas, evidencian que la monarquía vale más que la democracia, puesto que en la democracia los asuntos importantes quedan con frecuencia sometidos a tales asambleas, y en una monarquía no ocurre así, ni es fácil que ocurra. Por lo demás, no debería haber razón alguna para que un hombre se ocupase de los asuntos públicos antes que de los domésticos, si no fuera porque en aquéllos hay mayor motivo de ejercer habilidad y elocuencia y adquirir reputación elevada de sabiduría y prudencia, de lo que los ambiciosos obtienen una gran satisfacción, ya que de vuelta a sus casas pueden presumir ante sus amigos, sus parientes y sus mujeres, de los éxitos afortunados de sus empresas, como leemos en Marco Coriolano, quien no tenía mayor placer, después de alcanzar la victoria al frente de los ejércitos, que ver cómo su madre se extasiaba oyendo sus alabanzas. Pero si en una democracia el pueblo quiere dejar las deliberaciones respecto de la guerra y la paz en un solo hombre, o en el consejo de unas cuantas personas, contentándose con nombrar magistrados y demás funcionarios, es decir, no reservándose más que la autoridad, sin mezclarse con la administración, habría que confesar que en este caso democracia y monarquía serían en este punto prácticamente iguales.

16. Las ventajas e inconvenientes que se dan en una clase de gobierno más que en otra no provienen de que se encomiende el poder o la administración de los asuntos públicos a uno solo o a varios, porque el imperio es el poder y la administración es

el acto de gobernar; por tanto, el poder es igual, en cierto modo, en cualquier clase de Estado; y no hay más diferencia que los actos de la república, bien que procedan de las deliberaciones de unos cuantos sabios, o de unos cuantos impertinentes. De donde se deduce que las ventajas o desventajas del gobierno no deben atribuirse a aquel que tiene en el Estado el poder soberano, sino a sus funcionarios o administradores, de modo que nada impide que una monarquía esté bien gobernada, aunque una mujer, o un niño, sea el monarca, con tal que los administradores de que se sirven de modo directo sean aptos para sus cargos; respecto de lo que comúnmente se dice: «Desgraciado el reino cuyo rey es un niño», no significa que la condición de una monarquía sea peor que la de un Estado popular, sino al contrario, que los inconvenientes de un reino no se producen más que por accidente; de modo que bajo el reinado de un niño sucede que a veces algunos hombres, empujados por la ambición, se entrometen por la fuerza en los consejos públicos, lo que hace que el Estado tenga una especie de administración democrática, de donde nacen todas las desgracias y todas las calamidades que la mayoría del tiempo acompañan al *gobierno del pueblo*.

17. Entre las pruebas de que la monarquía más absoluta es la mejor de todas las clases de gobierno hay una muy evidente: que no solo los reyes, sino también las repúblicas populares y la aristocracia dan generales a sus ejércitos cuando se produce alguna guerra y dejan que su poder sea tan absoluto como pueda serlo (sobre lo que hay que indicar de paso que un rey no puede dar a un general más poder sobre su ejército que el que tenga él respecto de sus súbditos). De ahí que, en una guerra, la monarquía sea la más excelente de todas las clases de gobierno. Pero ¿qué son muchas repúblicas más que grandes ejércitos acampados en un país (encerrados en una amplia muralla y guardando la frontera por medio de guarniciones) y lugares en donde

siempre se está en guerra con los vecinos? También en esas repúblicas vecinas, que están en hostilidad sin someterse a un poder común, la paz de que gozan algunas veces no es más que una especie de tregua, y su estado ha de considerarse verdadero estado de naturaleza, que es el de la guerra perpetua.

18. Por último, puesto que es necesario para nuestra conservación estar sometidos a un príncipe o a una asamblea, verdaderamente nuestra condición es mucho mejor si estamos sometidos a una persona que tiene interés en proteger nuestra vida y bienes. Esto sucede cuando los súbditos son patrimonio de la herencia del soberano, porque cada uno tiende a conservar aquello que ha heredado. En realidad, las riquezas de un príncipe no consisten, tanto en la extensión de sus tierras y en el dinero de sus propios cofres, como en el número y en el valor de sus súbditos. Se puede comprobarlo viendo cómo se valora altamente la señoría de una pequeña ciudad muy comercial, pues tiene más valor social que los hombres produzcan dinero, que no hombres el dinero. Apenas si hallaremos un ejemplo de un príncipe que haya privado a uno de sus súbditos de sus bienes o de su vida por un simple abuso de autoridad.

19. Hasta aquí solo he comparado la monarquía y el Estado popular y he silenciado la aristocracia. Pero de todo cuanto he dicho, de las dos clases de gobierno precedentes, me parece que podemos deducir para esta tercera, que hay la que es hereditaria en algunas familias, y la que se contenta con la elección de sus magistrados, y deja las deliberaciones a un pequeño número de personas capaces. En una palabra: que la que se aproxima más a la monarquía o se aleja más del gobierno popular es la mejor de todas.

CAPÍTULO XVIII

DE LAS COSAS QUE SON NECESARIAS PARA ENTRAR EN EL REINO DE LOS CIELOS

1. Parece admitido que toda autoridad en las cosas seculares deriva del que tiene el poder soberano, bien esté por entero en las manos de un solo hombre, bien esté en manos de una asamblea. Pero esta misma autoridad en lo que se refiere a lo espiritual depende de la Iglesia y se puede probar así. Todo estado cristiano es una Iglesia con la misma clase de poder. De donde los más tontos pueden sacar fácilmente esta consecuencia: que en una república cristiana (es decir, en la que un príncipe o una corte cristiana domina soberanamente) toda autoridad, tanto secular, como espiritual, se reúne bajo Jesucristo, y por ello hay que obedecerla en todas las cosas. Pero, por otra parte, dicen, hay que obedecer a Dios más bien que a los hombres; entonces se presenta esta dificultad: cómo se puede prestar obediencia al Estado cuando nos ordena alguna cosa que Cristo ha prohibido, sin violar esta prohibición. La causa de esta dificultad proviene de que Dios no nos habla de viva voz, por medio de Cristo o de los profetas, sino por las Santas Escrituras, interpretadas de modo diferente por diversas personas, que entienden lo que los reyes y los concilios ordenan, pero que no se sabe si lo que ordenan es contrario a la palabra de Dios. De aquí que los hombres floten en la incertidumbre y no sepan a quién han de obedecer, entre las aprensiones de una muerte eterna y el miedo a perder la vida presente, como entre Scila y Caribdis, cayendo siempre en uno de ambos riesgos. Pero aquellos que saben distinguir las cosas necesarias para salvarse, de las que no lo son, no pueden verse atormentados por esa duda. Si los mandamientos del príncipe o del estado son tales que se le puede obedecer sin perjudicar su salvación eterna, sería una injusticia no obedecerlos, y en este caso hay que poner en práctica el precepto del apóstol (*Col., 3, 20, 22*): «Servidores: obedeced en todas las cosas a todos aquellos que son vuestros padres según

la carne. Hijos: obedeced a vuestros padres y madres en todas las cosas», y el mandamiento de Cristo (*Mat., 23, vers. 2*): «Los escribas y los fariseos están sentados en el trono de Moisés; todas aquellas cosas que os manden que guardéis, guardadlas y hacedlas». Por el contrario, si os mandan que hagáis cosas que están castigadas en el otro mundo con la muerte eterna, sería la mayor de las locuras que no se prefiriese perder, por causa de la desobediencia, una vida que pronto ha de acabar a cambio de la suerte de morir eternamente por causa de una obediencia vergonzosa. A este propósito viene bien lo que Cristo dijo: «No temas a quienes matan los cuerpos; no pueden matar el alma» (*Mat., 10, vers. 28*). Veamos, pues, cuáles son las cosas necesarias para la salvación.

2. Todas las cosas necesarias para la salvación están comprendidas en dos virtudes: la fe y la obediencia. Si esta última pudiera ser perfecta, bastaría por si sola para evitar nuestra condenación. Pero, puesto que desde hace tiempo somos todos culpables de rebelión contra Dios debido a Adán, nuestro primer padre, y que además hemos pecado nosotros mismos, basta la obediencia si la *remisión de los pecados* no se incluye. Por tanto, ésta es la recompensa de la fe y no hay otro camino para entrar en el Reino de los cielos. La fe, pues, es la única cosa que se requiere para la salvación eterna. La puerta del reino de Dios no está cerrada más que para los pecadores, es decir, para aquellos que no obedecen las leyes; pues incluso está abierta para aquellos que solamente creen en los artículos de la fe cristiana que consideran necesarios. De modo que si podemos discernir claramente en este punto en qué consiste la obediencia, y cuáles son los artículos necesarios de la fe cristiana, conoceremos evidentemente cuáles son las cosas que hemos de hacer respecto de los mandamientos del príncipe y del Estado, y de cuáles hemos de abstenernos.

3. Por tanto, por *obediencia* no hemos de entender aquí una *acción*, sino la *voluntad* que tenemos y el deseo con el cual nos proponemos, tanto cuanto nos sea posible, obedecer en el futuro. Este sentido, la palabra obediencia vale tanto como la de arrepentimiento. En efecto, la virtud del arrepentimiento no consiste en el dolor que acompaña al recuerdo del pecado, sino en la conversión a una vida mejor, y el fin de jamás pecar, sin el cual este dolor es más bien una señal de desesperación que un fruto del arrepentimiento. Pero como quienes aman a Dios no pueden querer desobedecer a sus mandamientos, y aquellos que aman a sus prójimos de buen corazón han de desear cumplir la ley moral, que consiste en defenderse del orgullo, de la ingratitud, del ultraje, de la inhumanidad, de la crueldad, de la injuria y de otras ofensas que hieren a nuestro prójimo, la palabra obediencia significa lo mismo que amor o caridad. La palabra justicia (definida como una voluntad constante de dar a cada uno lo que le pertenece) tiene la misma significación que la fe y el arrepentimiento; y basta para la salvación, es evidente, en primer lugar, por vinculo del bautismo, pues aquellos que se convierten el día de Pentecostés piden a San Pedro lo que han de hacer, y éste les responde: «Enmendaos y que cada uno de vosotros sea bautizado, en nombre de Jesucristo, en remisión de sus pecados» *(Act., 2, 38)*. Para obtener el sacramento del bautismo, es decir, para tener entrada en el reino de Dios, no hay más que *arrepentirse y creer* en nombre de Jesucristo, porque ha sido prometido el Reino de los cielos por medio del vinculo contraído en esta ceremonia. También prueban lo mismo las palabras de Cristo cuando respondió al legista que le interrogaba sobre qué tenía que hacer para conseguir la vida eterna: «Tú conoces los mandamientos: no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no dirás falso testimonio, honrarás a tu padre y madre; esto concierne a la obediencia; después, vende cuanto posees y distribúyelo entre los pobres y tendrás un teso-

ro en el cielo; después, ven y sígueme, lo cual pertenece a la fe» (*Lucas, 18, 20*) y (*Mac., 10, 18*). El justo (entiéndase bien que no es más que el justo) *vivirá de su fe*; porque la justicia es una disposición de la voluntad parecida a la obediencia y al arrepentimiento. Y según palabras de San Marcos, «cuando el tiempo haya llegado y el reino de Dios esté próximo, arrepentíos y creed en el Evangelio», lo que demuestra que para entrar en el reino celestial no se necesitan más virtudes que la fe y el arrepentimiento. De modo que la obediencia que necesariamente se requiere para la salvación no es otra cosa que la voluntad o el esfuerzo que se hace por obedecer y vivir de acuerdo con la ley divina, que es la misma que la ley moral, conocida de todas las gentes y de las leyes civiles, es decir, los edictos de los soberanos en cuanto se refieren a lo *temporal* y las leyes de la Iglesia en cuanto se refieren a lo *espiritual*. Estas dos clases de leyes son diferentes en varios Estados y en diversas Iglesias, y son conocidas por la promulgación y las sentencias que se han dado públicamente.

4. Con el fin de saber lo que es la fe *cristiana* es preciso definir la fe en general y diferenciarla de los demás actos del entendimiento con los que comúnmente estamos acostumbrados a confundirla. El *objeto de la fe*, tomado en sentido general, es decir, *aquello que se cree*, siempre es una proposición (es decir, un discurso que niega o afirma cualquier cosa) a la que concedemos que es verdadera. Pero como las proposiciones se admiten por diversas razones, de aquí se sigue que estas clases de concesiones toman diversos nombres. En efecto, concedemos algunas veces proposiciones que, sin embargo, no admitimos en nuestra creencia. Y, por consiguiente, durante cierto tiempo, es decir, hasta que no hayamos considerado todas las consecuencias, no estamos en condiciones de examinar la verdad. Lo que se llama *suponer*; o también, por temor a las leyes, lo que se llama *profesar* o *confesar* (algo) por signos externos; o en gracia a la

voluntaria complacencia que los hombres acostumbran a usar por cortesía hacia aquellos a quienes respetan, y por querer la paz con otros, lo cual es *rendición absoluta*.

Respecto de las proposiciones que aceptamos como verdaderas, siempre concedemos su validez por determinadas razones. Y esas razones las sacamos o de la misma proposición o de la persona que las propone, Y se derivan de la proposición misma trayendo a la mente las cosas que esas palabras, que forman la proposición, significan generalmente por consentimiento común. Si es así, tales proposiciones se llaman *saber* o *ciencia*. Y si no podemos recordar por lo que oímos el sentido verdadero de esos términos, y nos parece unas veces una cosa, y otras veces nos parece otra, entonces nuestra seguridad es una *opinión*. Por ejemplo: si se propone que *dos y tres son cinco*: y si repasando en nuestra memoria la serie de nombres que sirven para expresar los números, vemos que, por un consentimiento común entre aquellos que tienen el mismo lenguaje (como por una cierta convención necesaria a la sociedad humana) está ordenado que la palabra *cinco* haga el número de las unidades que están contenidas en los nombres *dos* y *tres* tomados juntos; si por esto, digo, confesamos que la proposición *dos y tres es igual a cinco*, es cierto que el consentimiento que le daremos merecerá el titulo de ciencia. Y, en el fondo, saber esta verdad no es otra cosa que reconocer que nosotros somos los autores. Lo mismo que ha dependido de nuestra fantasía dar el nombre de dos a la cifra 2, el de tres a la cifra 3 y el de cinco al 5, estaremos de cuerdo en que esta proposición sería verdadera: *dos y tres, unidos, hacen cinco*; lo mismo que si recordamos qué significan *hurto* y *delito*, sabremos, por lo que significan esos nombres, que el *hurto es un delito*. La *verdad* es lo mismo que una *proposición verdadera*; por tanto, una proposición es verdadera cuando el nombre que sigue, al que los lógicos denominan *atributo*, abarca, en la extensión, a la significación del nombre que precede y que los maes-

tros del arte denominan *sujeto*. Y conocer una verdad es recordar de la manera que hemos querido llamar las palabras que se han tomado. No fue sin razón que Platón aseguró que «el saber era una reminiscencia». Por lo demás, sucede con frecuencia que las palabras, bien que según nuestro orden tengan una significación cierta y definida, generalmente por el uso ordinario se desvían de tal modo de su sentido propio (el adorno del lenguaje o por deseo de engañar), que es muy difícil traer a nuestro recuerdo las ideas por las que han sido creadas y la idea de las cosas que han de representar en nuestra memoria; pero para llegar a buen fin es preciso un juicio agudo y gran diligencia. Sucede también que hay una cantidad de palabras que carecen de significación propia o determinada, y a veces tienen el mismo significado, y no se comprenden por sí mismas, sino en virtud de algunos otros signos que se emplean al mismo tiempo. Por último, hay nombres dados a cosas inconcebibles. De estas cosas tenemos las palabras, pero buscaremos en vano por medio de los nombres la verdad de las proposiciones que componen. En este caso, consideramos las definiciones de los términos que buscamos (la verdad de una proposición la creemos verdadera o falsa, según la esperanza que tengamos de hallarla). Esto es pensar, o tener una duda sobre alguna cosa, o incluso creer. Pero si las razones que damos para nuestro consentimiento a una proposición no han sido obtenidas de ella misma, sino de la persona que la ha formulado, de la que pensamos que si bien está informada puede equivocarse, aunque no nos percatemos de sus razones, a este nuestro consentimiento se llama fe, porque no nace de nuestra ciencia particular, sino de la confianza que tenemos en la ajena, y se dice que creemos en aquellos a quienes nos referimos. De todo este discurso se ve la diferencia que hay, primero, entre la verdad de ellos y la verdad en ellos. La diferencia se muestra entre *fe* y *profesión*, pues aquélla siempre va acompañada de una aprobación interior, y ésta está

a veces separada; aquélla es una persuasión interior del alma; pero ésta no es más que una obediencia externa. Entre *fe* y *opinión* también hay diferencia, pues ésta se apoya en nuestro razonamiento y la otra sobre la estima que tenemos de otros. Por último, entre la *fe* y la *ciencia*, pues en ésta se analiza la proposición que se examina, y se investiga durante mucho tiempo antes de aceptarla, pero en la otra se la acepta de inmediato y por completo. La explicación de las palabras bajo las que se investiga sirve para adquirir ciencia, pues solo por definición se conoce científicamente. Pero en la fe esta práctica es perjudicial. Las cosas que se nos proponen para que las creamos, que están por encima de la capacidad humana, la explicación no las hará más evidentes, sino por el contrario, más oscuras e increíbles. Y lo mismo se da en el hombre que intenta demostrar los *misterios de la fe* por razones naturales, que en un enfermo que necesita masticar píldoras buenas para la salud, aunque amargas, antes de que desciendan a su estómago. La amargura hará que las rechace y no servirán de nada, y si las hubiera tragado rápidamente, no hubiera percibido el mal gusto y se hubiera curado.

5. Hemos visto, pues, en general, lo que es creer. Veamos ahora lo que es *creer en Cristo* especialmente, o qué clase de proposición es ésta. ¿Cuál es el objeto de la *fe en Cristo?* Porque cuando decimos *creo en Jesucristo* expresamos claramente a quién, aunque no expresamos lo que creemos. Así, pues, *creer en Cristo* no es otra cosa que *creer que Jesús es el Cristo,* es decir, aquel que debía venir al mundo para restablecer el reino de Dios, según lo habían predicho Moisés y los profetas de Israel. Esto es manifiesto en las palabras de Jesucristo a Marta (*Jn., XI, 25, 27*): «Soy la resurrección y la vida; quien cree en mí, aunque muera, vivirá. Y aquel que viva y crea en mí, no morirá nunca. ¿Crees tú esto?». Ella le responde: «Sí, señor, creo que eres el Cristo, hijo de Dios, que debe venir al mundo». De cuyas palabras aprendemos que *creer en mí* está explicado por *creo que eres*

el Cristo. Así, *creer en Cristo* no es otra cosa que agregar fe a Jesús, cuando dice que es *Cristo*.

La *fe* y la *obediencia* concurren ambas a la salvación necesariamente, como ya he indicado en el artículo 3, cuál es esa obediencia y a quién se debe. Ahora es preciso examinar cuáles son los *artículos de fe* requeridos. Sobre esto digo que no hay[3] ningún otro artículo más que éste: *que Jesús es el Cristo* requerido por un hombre cristiano para su salvación. Hay que distinguir, pues, lo mismo que antes en el articulo 4, entre la *fe* y la *profesión*. Si la profesión de varios dogmas está ordenada, puede ser necesaria, pues es una parte de la obediencia debida a las leyes. Pero no se trata aquí de la *obediencia necesaria* para la salvación, no se trata más que de la *fe*. Pruebo mi afirmación por los fines de los Evangelios, que era contar la vida de nuestro salvador, de establecer solo ese artículo. Y veremos que éste ha sido el objeto de los evangelistas, si tenemos en cuenta la historia. San Mateo, empezando por la genealogía de Cristo, muestra que Jesús era de la raza de David, que nació de una Virgen (*cap. 1*); que fue adorado por los *reyes magos* como rey de los judíos; que por esto *Herodes* le mandó buscar para hacerle morir (*cap. 2*); que Juan Bautista y él mismo predicaron su reino (*caps. 3 y 4*); que expuso la ley, no la ley según los escribas, sino como poseyendo autoridad (*caps. 5 y 6*); que curó milagrosamente a los enfermos (*caps. 8 y 9*); que envió a los apóstoles a todos los países de la Judea para anunciar su reino (*cap. 10*); que los discípulos enviados por Juan le preguntaron si era el Cristo o no, a lo que respondía que contasen lo que habían visto, es decir, lo milagros, que no pertenecían más que a Cristo (*cap. 11*): declaró y probó su realeza a los fariseos y a los otros con diferentes argumentos por medio de signos y parábolas (*cap. 12 y sigs.. hasta el 21*); que fue saludado como rey al entrar en Jerusalén (*cap. 21*); que sostuvo ante los fariseos que era el Cristo; que advirtió a los demás de los *falsos cristos*; que mostró cuál era la realeza por medio de

parábolas (*caps. 22. 23, 24 y 25*); que fue preso y acusado por decir que era el rey; y que escribieron sobre su cruz: «éste es Jesús, el rey de los judíos» (*caps. 26 y 21*); y, por último, que después de su resurrección dijo a los apóstoles que «todo poder le había sido concedido en el cielo y en la tierra» (*cap. 28*). Todas estas cosas tienden a persuadirnos de esta proposición: que Jesús es el Cristo. Tal era también el fin de Mateo cuando escribió el Evangelio. Y el mismo era también el de los demás evangelistas. San Juan lo testimonia especialmente al final de su Evangelio en palabras exactas (*caps. 20 y 21*): «Estas cosas han sido escritas con el fin de que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, y que, creyéndolas, tengáis vida por su nombre».

7. Segundo, se prueba la misma afirmación con la predicación de los apóstoles, pues eran los heraldos del reino, y Cristo no los envió para predicar otra cosa que el reino de Dios (*Luc., cap. 9, vers. 2; Act., 15, 6*), y se puede conjeturar lo que hicieron después de la ascensión de Cristo por la acusación que se hizo contra ellos (*Act., 17, vers. 7*): «Separaron —dice san Lucas— a Jason y algunos hermanos y los llevaron ante los gobernadores de la ciudad, gritando: "Estos que han revuelto al mundo también han venido aquí. Jason los ha llevado a su casa y todos se han opuesto al decreto del César diciendo que hay otro rey a quien llaman Jesús"». Parece que éste era el fin de las predicaciones de los apóstoles (*Act., 17, 3*), declarándoles y proponiéndoles que había sido preciso que el Cristo sufriese y resucitase de entre los muertos, y que ese Jesús «era el Cristo».

8. En tercer lugar, los pasajes en los que se habla de la facilidad de las cosas que Cristo dice que se requieren para salvarse. Pues si necesariamente se requiriese para la salud del alma una aprobación interior de todos los puntos y de todas las proposiciones particulares respecto de los dogmas de la fe cristiana que están hoy en controversia, o que están especialmente definidos por diversas Iglesias, no habría nada más difícil que la religión

cristiana. ¿Cómo sería verdad lo que dice el Señor? *(Mat., 11. 3.)* «Mi yugo es ancho y mi carga ligera»; *(Mat., 18)*. «Pocos creerán en él»; *(I, Cor., 1, 21)*. «Gusta a Dios salvar a los creyentes con la pasión de la predicación». ¿O cómo puede ser que el buen ladrón en la cruz ha podido ser instruido lo suficiente como para salvarse, de modo que su confesión estuviese contenida en estas palabras: «Señor, acuérdate de mí cuando estés en el Paraíso»? O incluso san Pablo, ¿cómo pudo convertirse en doctor de los cristianos de enemigo y perseguidor que era?

9. En cuarto lugar, que este artículo de fe es fundamental y no se apoya en ningún otro que le sirva de base. «Si alguien os dice he aquí que el Cristo está aquí o está allá, no creedlo en absoluto: los falsos cristos y los falsos profetas se presentarán y harán grandes señales», etc. *(Mat., 24, 23)*. De lo cual se deduce que la fe en este artículo no ha de concederse a las señales ni a los milagros. «Tanto si uno de nosotros o un ángel del cielo os evangelizase con un evangelio contrario al nuestro, que sea execrado», dice san Pablo escribiendo a los gálatas *(cap. I)*. De ahí que, por causa de este mismo artículo, no habría que conceder fe a los mismos apóstoles ni a los ángeles (ni tampoco, según mi opinión, a la Iglesia) si nos enseñase lo contrario. «Bien amados —dice san Juan, el bien amado discípulo— no creáis a cualquier espíritu; probad si los espíritus son de Dios: pues muchos falsos profetas han venido al mundo. Conoced por ello el espíritu de Dios; todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne mortal es de Dios», etc. *(I, Jn., 4)*. Este articulo es, pues, la medida de los espíritus, según la cual la autoridad de los doctores es recibida o rechazada. Es cierto, y no se puede negar, que todos los cristianos que hay hoy en el mundo han aprendido de sus doctores que es Jesús quien ha hecho todas las cosas mediante las cuales ha sido reconocido como el Mesías; pero no se deduce de esto que deban a los doctores o a la Iglesia la creencia de este punto, ya que es a Jesucristo mismo a quien

la deben. Pues este artículo es más antiguo que la Iglesia cristiana, bien que todos los demás sean posteriores. Y la Iglesia ha sido fundada sobre él más bien que él sobre ella *(Mat., 16, 18)*. Por otra parte, este artículo es tan fundamental que san Pablo asegura que todos los demás han sido construidos sobre él. «Nadie —dice en *I, Cor., 3, 11, 12, etc.*— puede colocar otro fundamento que el que está dado, que es Jesucristo. Que si alguien edifica sobre este fundamento oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, rastrojo, el trabajo de cada uno se manifestará con fuego y recompensa; si este trabajo se quemase, sufrirá pérdida, aunque él se salvará del fuego». De donde se deduce, según el fundamento que da conocimiento de este articulo, que Jesús es el Cristo. Pues es sobre la persona de Cristo que se edifica oro, plata, madera, rastrojo, etc., cosas que sirven para explicar las doctrinas. Y las falsas doctrinas pueden construirse sobre este fundamento sin que aquellos que las hayan enseñado se condenen eternamente.

10. Por último, se puede probar por medio de una infinidad de pasajes de las Santas Escrituras, cuyo sentido es muy fácil para todo el mundo, que este articulo ha de ser necesariamente aceptado por la fe interior: «Examinad las Escrituras, pues en ellas pensáis hallar la vida eterna, y son ellas las que os dan testimonio de mí» *(Jn., 5)*. En este punto Cristo no habla más que de las Escrituras del Antiguo Testamento, pues el Nuevo Testamento no había sido aún escrito. Así, pues, no se encuentra otro testimonio más que el Rey eterno vendrá, que nacerá en un determinado lugar y de tales padres, que predicará y hará determinadas cosas, y que se le conocerá por todo ello como señales infalibles. Lo que no testimonia otra cosa sino que Jesús, que ha nacido, ha enseñado y ha vivido de la forma indicada, es realmente el Cristo. De modo que la creencia en cualquier otro artículo no es necesaria para lograr la vida eterna. «Quienquiera que viva y crea en mi no morirá jamás» *(Jn., 11,*

25); por tanto, creer en Jesús (como hemos explicado en este mismo lugar) no es otra cosa que creer que Jesús es el Cristo. Así pues, aquel que lo crea no morirá eternamente, y, por tanto, solo este articulo es necesario para la salvación. «Estas cosas han sido escritas con el fin de que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, y creyéndolo tengáis la vida eterna en su nombre» *(Jn., 20, 31)*. Así pues, aquel que lo crea tendrá la vida eterna; por tanto no tiene necesidad de ninguna otra fe. «Todo espíritu que confiese que Jesucristo, que ha venido en carne mortal, es Dios» *(I, Jn., 4, 2)*. «Y todo espíritu que crea que Jesús es el Cristo nacido de Dios» *(I, Jn., 5, 1)*. E incluso: ¿quién ha vencido al mundo si no es quien ha creído que Jesús es el hijo de Dios? Si no hay otra cosa que creer para ser de Dios, para nacer de Dios y para vencer al mundo más que Jesús es Cristo, este solo artículo basta para lograr la salvación eterna. «Ved aquí el agua —dice el eunuco—, ¿quién impide que sea bautizado?». Felipe le respondió: «Si crees de todo corazón, te es permitido»; el eunuco partió diciendo: «Creo que Jesucristo es el hijo de Dios» *(Act., 8, 36, 37)*. Así pues, con creer de todo corazón en este artículo, es decir, que sea recibido por la fe interna, basta para ser bautizado y también basta para salvarse. Hay infinidad de pasajes, además de éstos, en donde esto mismo se enseña expresamente. Por todas partes leemos que nuestro salvador ha alabado la fe de alguien o ha pronunciado *«la fe te salve»*, o que ha curado a alguien por causa de su fe; la proposición que era objeto de la creencia no era, por consiguiente, otra que ésta: Jesús es el Cristo.

11. Si nadie cree que Jesús es el Cristo tampoco creerá en Moisés y en los profetas, aun sabiendo que por el nombre de Cristo se entiende el rey que había sido prometido por Dios a Moisés y los profetas como soberano y maestro y salvador del mundo, y no se puede creer en éstos si no se cree que Dios existe y que gobierna el universo; es necesario que esta fe en

Dios y en el Antiguo Testamento esté contenido en la del Nuevo y recogida en este solo articulo. Bajo el reino de Dios por la naturaleza, el ateísmo y la negación de la providencia eran el único crimen de lesa majestad divina; y bajo el reino de la antigua alianza, la idolatría es otra especie de felonía parecida. Ahora, bajo la nueva alianza, la apostasía puede agregarse como una renunciación a la creencia de que Jesús es el Cristo, que antes se había aceptado. En realidad no hay que contradecir las demás doctrinas que han sido definidas por una Iglesia legitima, pues sería cometer un pecado de desobediencia; por lo demás, he hecho ver ampliamente en los artículos que preceden que no es necesario que se los crea con una fe interior.

12. La fe y la obediencia actúan de una manera diferente en la salvación del cristiano. Esta contribuye al poder y la capacidad y la otra da el acto, pero una y otra justifican al hombre, cada una a su manera. Cristo no perdona los pecados a todos de una manera igual, sino a aquellos que se arrepienten de sus faltas o que le obedecen, es decir, a las gentes honradas, a los justos. No digo a las personas inocentes, sino a los justos, porque la justicia es la voluntad de obedecer las leyes y puede darse en un pecador; y, por Cristo, la voluntad de obedecer es obediencia. No cualquiera, sino solamente el justo vivirá de su fe. La obediencia justifica, porque hace a una persona justa; lo mismo que la templanza hace a un hombre templado y dueño de sus afectos, y la prudencia le hace prudente, la castidad casto esencialmente, y nos coloca en un estado en que somos capaces de recibir el perdón. Por otra parte, Cristo no ha prometido perdonar a todos los justos sus pecados, sino a aquellos que creen que es el Cristo. La fe, pues, justifica en el sentido que el juez justifica al criminal dándole su absolución, es decir, pronunciando su sentencia, por la cual le libra de la pena. En este sentido de la palabra justificación (pues esta palabra se presta a

equívoco), solo la fe justifica; en el otro sentido, ni la justicia, ni la obediencia aislada, sino ambas unidas, son las que nos salvan.

13. De todo cuanto hemos alegado hasta aquí es fácil discernir cuál es el deber de los ciudadanos fieles o de los súbditos cristianos respecto de los reyes y los poderes soberanos. Es cierto que mientras hacen profesión del cristianismo no pueden ordenar a sus vasallos que renieguen de Jesucristo o que le hagan cualquier ultraje, pues si les ordenasen esta injusticia demostrarían no ser cristianos. En efecto, ya he demostrado por la razón natural y por las Santas Escrituras que es preciso que los súbditos obedezcan a sus príncipes y a quienes les gobiernan en todas las cosas, excepto en aquello que va en contra de los mandamientos de Dios; que esos mandamientos, en cuanto conciernen a lo temporal (es decir, las cosas que deben ser examinadas por la razón humana), constituyen en una república cristiana las leyes y las ordenanzas del Estado, dictadas por aquellos a quienes ha otorgado la autoridad de dictar las leyes y decidir las controversias; y en cuanto concierne a lo espiritual (es decir, lo que hay que determinar por medio de las Santas Escrituras), esos mismos mandamientos son también leyes y constituciones de la república, es decir, de la Iglesia (pues ya he demostrado en el capítulo anterior —art. 20— que la Iglesia y la república son una misma cosa allí donde reside el cristianismo), establecidas por los sacerdotes legalmente ordenados y que han recibido este poder del Estado. De ahí que —digo yo— en una ciudad cristiana ha de obedecerse de una manera manifiesta al magistrado en todas las cosas, tanto en las espirituales, como en las temporales. Respecto de soberanos infieles y que no son cristianos, se debe la misma obediencia en todo aquello que sea temporal. Pero en lo que respecta a lo espiritual, es decir, a las cosas que pertenecen a la forma de servir a Dios, se está obligado a seguir la costumbre de cualquier Iglesia cristiana. La razón de esto está en que es una hipótesis de la fe; que en las cosas so-

brenaturales Dios no habla a los hombres más que por la boca de los intérpretes fieles de las Santas Escrituras. ¿Por qué? ¿Está permitido resistir a los príncipes cuando no debemos obedecerlos? En absoluto, ya que esto es contrario a la fidelidad prometida, y no se concede más que con el pacto de la sociedad civil. ¿Qué se ha de hacer entonces? Hay que ir a Cristo por el martirio. Y si este camino le parece muy duro a alguien debe pensar que no cree de todo corazón que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios vivo (pues de otro modo desearía acabar para estar junto a él), y desea eludir el tratado hecho de obedecer al Estado bajo pretexto de la religión y cubriéndose de un falso celo a la fe cristiana.

14. Puede que alguien se asombre de que, exceptuando este único articulo de que Jesús es el Cristo, que es necesario para la salvación y pertenece a la fe interior, todos los demás no se refieren más que a la obediencia, la cual puede mantenerse, aunque no se crea de corazón todo lo que la Iglesia ordena creer, con tal de que se desee creer y que se haga profesión externa tantas cuantas veces sea necesario. Algunos sostienen que hay una serie de dogmas que son esenciales para la fe, y que si una persona no los cree interiormente no puede entrar en el reino de los cielos. Pero si esa misma persona considera que en las controversias que con tanto ardor se agitan, las más se refieren a la autoridad del gobierno y las otras tienen como fin el logro y la adquisición de riquezas, cuando no se proponen la gloria del espíritu y la reputación de inteligencia, verá cómo disminuye el motivo de su asombro. En efecto, el problema de las propiedades de la Iglesia es una cuestión que se refiere al derecho de soberanía, pues desde el momento en que se sabe lo que es la Iglesia, desde ese momento se entiende que le pertenece regir a los cristianos. Y si cada república cristiana en especial no es esta Iglesia, es preciso que exista otra más universal a la que se presta esa obediencia absoluta. De modo que todos los cristia-

nos han de someterse a este poder, lo mismo que lo harían ante Jesucristo si volviera al mundo, y lo mismo da que sus órdenes procedan de un monarca o de alguna asamblea. Aunque esto cae en la cuestión del derecho de mandar, también pertenece a la infalibilidad, pues aquel a quien todo el género humano considerase verdadera e interiormente incapaz de error alguno estaría seguro de tener el gobierno temporal y espiritual, a menos de rechazar un poder semejante, porque aunque dijese que había que obedecer, en cuanto a lo temporal no se le podría negar esta soberanía, ya que sus juicios se consideran infalibles. Al mismo fin se refiere el privilegio de *interpretar* las Escrituras, pues a aquel a quien pertenece decidir sobre las controversias que puedan nacer de las diferentes exposiciones de las Escrituras tiene el poder de acabar terminantemente con todas las disputas. Así pues, aquella persona que detenta semejante autoridad tiene sin duda un gran imperio sobre todos aquellos que reconocen las Sagradas Escrituras como la palabra verdadera de Dios. A esto mismo tiende el problema, al poder de perdonar, y la remisión de los pecados, y a la excomunión. No hay nadie, a menos que carezca de sentido común, que no obedezca de una manera absoluta a aquel en quien cree y de quien depende su salvación o su condenación eternas. Esto también se refiere al poder de instituir sociedades, pues aquellos que en ellas entran dependen del fundador, ya que es por él por quien subsisten, y hay tantos súbditos como frailes que abrazan su religión, aunque permanezcan en una república enemiga. A esto se refiere el problema de juzgar los matrimonios legítimos, porque a aquel a quien pertenece juzgar esta cuestión ha de conocer también las causas que se refieren a las herencias y sucesiones en todos los bienes y derechos no solo de los particulares, sino también de los príncipes más elevados. También se refiere en cierta forma al celibato de los eclesiásticos, pues aquellos que no están obligados por el matrimonio están menos

vinculados que los demás a las instituciones del Estado. Además, es un inconveniente que no hay que despreciar que los príncipes se vean obligados por ello a renunciar al sacerdocio (que es un vinculo poderoso de obediencia civil) o bien decidirse a no poseer un reino hereditario. También se refiere a esto la canonización de los santos, que los paganos han denominado «apoteosis». Aquel que pueda atraerse a los súbditos extranjeros con semejante recompensa puede fácilmente inducir a quienes deseen una gloria semejante a cualquier tipo de empresa. En efecto, los decios y los romanos que se sacrificaron por su país y una serie infinita de gentes que se han precipitado en peligros increíbles ¿no han buscado con sus generosas resoluciones el honor y la gloria inmortales en la boca de la posteridad? Las controversias respecto del purgatorio y las indulgencias son por el lucro; las del francoarbitrio de la justificación y de la forma de recibir a Cristo en el sacramento de la Eucaristía son problemas filosóficos. Además de éstos hay no sé cuántos más sobre costumbres y ceremonias que han quedado en la Iglesia, que no está por completo limpia de paganismo. Pero no es necesario que me detenga a hacer una larga enumeración. Todo el mundo sabe que los hombres tienden naturalmente a decirse injurias y a fulminar, por medio de anatemas, unos a otros cuando no están de acuerdo en determinados problemas, o bien se trata del poder del lucro o de la capacidad intelectual. De modo que no hay que maravillarse si unos u otros, acalorados por la disputa, apoyan que casi todos los dogmas son necesarios para entrar en el reino de Dios, y no solamente acusan de obstinación (de la cual se es culpable cuando nos oponemos a las decisiones de la Iglesia), también acusan de infidelidad. Todo lo cual es falso, como he hecho ver con el testimonio evidente de varios pasajes de la Sagrada Escritura, a los que agrego el del apóstol san Pablo en el capítulo catorce de su *Epístola a los Romanos*: «Aquel que coma sin escrúpulos, no deje de tener

en cuenta la salvación de aquel que no puede comer de algunas cosas y no le menosprecie. Aquel que haga diferenciación en las viandas, no condene a quien come indistintamente de todas. Sabed que Dios ha comunicado sus gracias y la libertad de su espíritu a aquel que tú juzgas profano porque no hace lo que tú observas tan religiosamente, etc. Y como no es en estas cosas en lo que consiste el cristianismo, permito que cada uno siga su opinión y el sentimiento de su conciencia. La intención de unos y de otros es buena; por tanto, no quiero condenar sus actos».

LEVIATÁN

o

LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPÚBLICA ECLESIÁSTICA Y CIVIL

DEDICATORIA

A MI MUY HONORABLE AMIGO MR. FRANCIS GODOLPHIN DE GODOLPHIN

Honorable señor: Su muy respetado hermano *Mr*. Sidney Godolphin solía complacerse, mientras vivió, dedicando alguna atención a mis estudios y obligándome, además, de otros modos, como sabéis, con manifiestos testimonios de su buena opinión, grandes en sí mismos, pero más aún por la dignidad de su persona. No existe ninguna virtud que disponga a un hombre, ya sea al servicio de Dios o al de su país, al de la sociedad civil o al de la amistad privada, que no apareciera con evidencia en su conversación no ya como adquirida por la necesidad o arbitrada por la ocasión, sino de manera inherente y ostensible en una generosa constitución de su naturaleza. Por tal causa, en honor y gratitud a él y con devoción a vos mismo, os dedico humildemente este discurso mío sobre la república. Ignoro cómo lo acogerá el mundo ni qué reflejo tendrá en quienes parecen distinguirlo con su favor. En un camino amenazado por quienes, de una parte, luchan por un exceso de libertad y, de otra, por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos. Creo, sin embargo, que el empeño de aumentar el poder civil no puede ser condenado por éste; ni los particulares, al censurarlo, declaran con ello que consideran excesivo ese poder. Por otra parte, yo no aludo a los hombres, sino (en abstracto) a la sede del poder, como aquellas sencillas e imparciales criaturas del Capitolio romano que con su ruido defendían a quienes estaban en él no por ser ellos, sino por estar allí: pienso, pues, que no ofenderé a nadie sino a los que están fuera o a los que, estando dentro, los favorecen. Lo que acaso les des-

agrade más serán ciertos textos de las Sagradas Escrituras aducidos por mí con propósito distinto del que, por lo común, otros persiguen. Si procedí de este modo lo hice con el debido respeto y (en cuanto a la materia se refiere) por necesidad: esos textos son como los bastiones desde los cuales impugnan los enemigos al poder civil. Si, a pesar de ello, veis censurado mi trabajo por los demás os complacerá advertir, como excusa, que soy un hombre que ama sus propias opiniones y cree en la veracidad de cuanto afirma; que veneraba a vuestro hermano y os venero a vos, y que ello me ha movido a presumir que, sin consultaros, merezco el título de ser, como soy, señor, vuestro más humilde y más obediente servidor.

THO. HOBBES.

París, 15-25 de abril de 1651.

INTRODUCCIÓN

La naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas, como lo hace el reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios, qué son sino diversas fibras; y las articulaciones, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional que es la más excelsa de la naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se

crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín, *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido, y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) son sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia, es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre si, aseméjanse a aquel *fiat*, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación.

Al decir la naturaleza de este hombre artificial me propongo considerar:

1.º La materia de que consta y el artífice; ambas cosas son el hombre.

2.º Cómo y por qué pactos se instituye; cuáles son los derechos y el poder justo a la autoridad justa de un soberano, y qué es lo que lo mantiene o lo aniquila.

3.º Qué es un gobierno cristiano.

Por último, qué es el reino de las tinieblas.

Por lo que respecta al primero, existe un dicho acreditado según el cual la sabiduría se adquiere no ya leyendo en los libros, sino en los hombres. Como consecuencia, aquellas personas que por lo común no pueden dar otra prueba de ser sabios

se complacen mucho en mostrar lo que piensan que han leído en los hombres, mediante despiadadas censuras hechas de los demás, a espaldas suyas. Pero existe otro dicho mucho más antiguo, en virtud del cual los hombres pueden aprender a leerse fielmente uno al otro si se toman la pena de hacerlo; es el *nosce te ipsum*, léete a ti mismo, lo cual no se entendía antes en el sentido, ahora usual, de poner coto a la bárbara conducta que los titulares del poder observan con respecto a sus inferiores; o de inducir hombres de baja estofa a una conducta insolente hacia quienes son mejores que ellos. Antes bien, nos enseña que por la semejanza de los pensamientos y las pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etcétera, y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas pasiones que son las mismas en todos los hombres: deseo, temor, esperanza, etc.; no a la semejanza entre los objetos de las pasiones, que son las cosas deseadas, temidas, esperadas, etc. Respecto de éstas, la constitución individual y la educación particular varían de tal modo y son tan fáciles de sustraer a nuestro conocimiento que los caracteres del corazón humano, borrosos y encubiertos, como están, por el disimulo, la falacia, la ficción y las erróneas doctrinas, resultan únicamente legibles para quien investiga los corazones. Y aunque, a veces, por las acciones de los hombres descubrimos sus designios, dejar de compararlos con nuestros propios anhelos y de advertir todas las circunstancias que pueden alterarlos, equivale a descifrar sin clave y exponerse al error por exceso de confianza o de desconfianza, según que el individuo que lee sea un hombre bueno o malo.

Aunque un hombre pueda leer a otro por sus acciones, de un modo perfecto solo puede hacerlo con sus circunstantes, que son muy pocos. Quien ha de gobernar una nación entera debe

leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia; cuando yo haya expuesto ordenadamente el resultado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones. Porque este género de doctrina no admite otra demostración.

PARTE PRIMERA

DEL HOMBRE

CAPÍTULO I

DE LAS SENSACIONES

Por lo que respecta a los pensamientos del hombre, quiero considerarlos en primer término singularmente, y luego en su conjunto, es decir, en su dependencia mutua.

Singularmente, cada uno de ellos es una representación o apariencia de cierta cualidad o de otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros, de lo que comúnmente llamamos objeto. Dicho objeto actúa sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humano, y por su diversidad de actuación produce diversidad de apariencias.

El origen de todo ello es lo que llamamos sensación (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial.

Para el objeto que ahora nos proponemos no es muy necesario conocer la causa natural de las sensaciones; ya en otra parte he escrito largamente acerca del particular. No obstante, para llenar en su totalidad las exigencias del método que ahora me ocupa, quiero examinar brevemente en este lugar dicha materia.

La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente, como en la vista, el oído y el olfato: dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón para libertarse: esfuerzo que, dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo. Esta apariencia o fantasía es lo que los hombres llaman sensación, y consiste, para el ojo, en una luz o color figurado; para el oído, en un sonido; para la pituitaria, en un olor; para la lengua o el paladar, en un sabor; para el resto del cuerpo, en calor, frío, dureza, suavidad y otras diversas cualidades que por medio de la sensación discernimos. Todas estas cualidades se denominan sensibles, y no son en el objeto que las causa sino distintos movimientos en la materia mediante los cuales actúa ésta diversamente sobre nuestros órganos. En nosotros, cuando somos influidos por ese efecto, no hay tampoco otra cosa sino movimiento (porque el movimiento no produce otra cosa que movimiento). Ahora bien: su apariencia con respecto a nosotros constituye la fantasía, tanto en estado de vigilia, como de sueño; y así como cuando oprimimos el oído se produce un rumor, así también los cuerpos que vemos u oímos producen el mismo efecto con su acción tenaz, aunque imperceptible. En efecto, si tales colores o sonidos estuvieran en los cuerpos u objetos que los causan no podrían ser separados de ellos como lo son por los espejos, y en los ecos mediante la reflexión. De donde resulta evidente que la cosa vista se encuentra en una parte y la apariencia en otra. Y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto, parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía. Así que las sensaciones, en todos los casos, no son otra cosa que fantasía original, causada, como ya he dicho, por la presión, es

decir, por los movimientos de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos.

Ahora bien, las escuelas filosóficas en todas las universidades de la cristiandad, fundándose sobre ciertos textos de Aristóteles, enseñan otra doctrina, y dicen, por lo que respecta a la visión, que la cosa vista emite de sí, por todas partes, una especie visible, aparición o aspecto o cosa vista; la recepción de ello por el ojo constituye la visión. Y por lo que respecta a la audición, dicen que la cosa oída emite de sí una especie audible, aspecto o cosa audible que al penetrar en el oído engendra la audición. Incluso, por lo que respecta a la causa de la comprensión, dicen que la cosa comprendida emana de sí una especie inteligible, es decir, un inteligible que al llegar a la comprensión nos hace comprender. No digo esto con propósito de censurar lo que es costumbre en las universidades, sino porque, como posteriormente he de referirme a su misión en el Estado, me interesa haceros ver en todas ocasiones qué cosas deben ser enmendadas al respecto. Entre ellas está la frecuencia con que usan elocuciones desprovistas de significación.

CAPÍTULO II

DE LA IMAGINACIÓN

Que cuando una cosa permanece en reposo seguirá manteniéndose así a menos que algo la perturbe es una verdad de la que nadie duda; pero que cuando una cosa está en movimiento continuará moviéndose eternamente a menos que algo la detenga constituye una afirmación no tan fácil de entender, aunque la razón sea idéntica (a saber: que nada puede cambiar por sí mismo). En efecto: los hombres no miden solamente a los de-

más hombres, sino a todas las otras cosas, por sí mismos; y como ellos mismos se encuentran sujetos, después del movimiento, a la pena y al cansancio, piensan que toda cosa tiende a cesar de moverse y procura reposar por decisión propia; tienen poco en cuenta el hecho de si no existe otro movimiento en el cual consista este deseo de descanso que advierten en sí mismos. En esto se apoya la afirmación escolástica de que los cuerpos pesados caen movidos por una apetencia de descanso y se mantienen por naturaleza en el lugar que es más adecuado para ellos: de este modo se adscribe absurdamente a las cosas inanimadas apetencia y conocimiento de lo que es bueno para su conservación (lo cual es más de lo que el hombre tiene).

Cuando un cuerpo se pone una vez en movimiento, se mueve eternamente (a menos que algo se lo impida), y el obstáculo que encuentra no puede detener ese movimiento en un instante, sino con el transcurso del tiempo y por grados. Y del mismo modo que vemos en el agua cómo, cuando el viento cesa, las olas continúan batiendo durante un espacio de tiempo, así ocurre también con el movimiento que tiene lugar en las partes internas del hombre cuando ve, sueña, etc. En efecto: aun después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos seguiremos reteniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos. Tal es lo que los latinos llamaban imaginación de la imagen que en la visión fue creada: y esto mismo se aplica, aunque impropiamente, a todos los demás sentidos. Los griegos, en cambio, la llamaban fantasía, que quiere decir apariencia, y es tan peculiar de un sentido como de los demás. Por consiguiente, la IMAGINACIÓN no es otra cosa sino una sensación que se debilita; sensación que se encuentra en los hombres y en muchas otras criaturas vivas, tanto durante el sueño, como en estado de vigilia.

La debilitación de las sensaciones en el hombre que se halla en estado de vigilia no es la debilitación del movimiento que

tiene lugar en las sensaciones: más bien es una obnubilación de ese movimiento, algo análogo a como la luz del sol oscurece la de las estrellas. En efecto: las estrellas no ejercen menos en el día que por la noche la virtud que las hace visibles. Pero, así como entre las diferentes solicitaciones que nuestros ojos, nuestros oídos y otros órganos reciben de los cuerpos externos solo la predominante es sensible, así también, siendo predominante la luz del sol, no impresiona nuestros sentidos la acción de las estrellas. Cuando se aparta de nuestra vista cualquier objeto, la impresión que hizo en nosotros permanece: ahora bien, como otros objetos más presentes vienen a impresionarnos a su vez, la imaginación del pasado se oscurece y debilita; así ocurre con la voz del hombre entre los rumores cotidianos. De ello se sigue que cuanto más largo es el tiempo transcurrido desde la visión o sensación de un objeto, tanto más débil es la imaginación. El cambio continuo que se opera en el cuerpo del hombre destruye con el tiempo las partes que se movieron en la sensación; a su vez, la distancia en el tiempo o en el espacio produce en nosotros el mismo efecto. Y del mismo modo que a gran distancia de un lugar, el objeto a que miráis os aparece minúsculo y no hay posibilidad de distinguir sus detalles; y así como, de lejos, las voces resultan débiles e inarticuladas, así también, después de un gran lapso de tiempo, nuestra imagen del pasado se debilita y, por ejemplo, perdemos de las ciudades que hemos visto el recuerdo de muchas calles; y de las acciones, muchas particulares circunstancias. Esta sensación decadente, si queremos expresar la misma cosa (me refiero a la fantasía), la llamamos imaginación, como ya dije antes; pero cuando queremos expresar ese decaimiento y significar que la sensación se atenúa, envejece y pasa, la llamamos memoria. Así, imaginación y memoria son una misma cosa que para diversas consideraciones posee también nombres diversos.

Una memoria copiosa o la memoria de muchas cosas se denomina experiencia. La imaginación se refiere solamente a aquellas cosas que antes han sido percibidas por los sentidos, bien sea de una vez o por partes, en tiempos diversos; la primera (que consiste en la imaginación del objeto entero tal como fue presentado a los sentidos) es simple imaginación; así ocurre cuando alguien imagina un hombre o un caballo que vio anteriormente. La otra es compuesta, como cuando de la visión de un hombre en cierta ocasión y de un caballo en otra, componemos en nuestra mente la imagen de un centauro. Así también, cuando un hombre combina la imagen de su propia persona con la imagen de las acciones de otro hombre; por ejemplo, cuando un hombre se imagina a sí mismo ser un Hércules o un Alejandro (cosa que ocurre con frecuencia a quienes leen novelas en abundancia), se trata de una imaginación compuesta, pero propiamente de una ficción mental. Existen también otras imágenes que se producen en los hombres (aunque en estado de vigilia) a causa de una gran impresión recibida por los sentidos. Por ejemplo, cuando se mira fijamente al sol, la impresión deja ante nuestros ojos, durante largo tiempo, una imagen de dicho astro; cuando se mira con fijeza y de un modo prolongado figuras geométricas, el hombre en la oscuridad (aunque esté despierto) tiene luego imágenes de líneas y ángulos ante sus ojos: este género de fantasía no tiene nombre particular por ser algo que comúnmente no cae bajo el discurso humano.

Las imaginaciones de los que duermen constituyen lo que llamamos ensueños. También éstas, como todas las demás imaginaciones, han sido percibidas antes, totalmente o en partes, por los sentidos. Y como el cerebro y los nervios, necesarios a la sensación, quedan tan aletargados en el ensueño que difícilmente se mueven por la acción de los objetos externos, durante el sueño no puede producirse otra imaginación ni, en consecuencia, otro ensueño sino el que procede de la agitación de las

partes internas del cuerpo humano. Dada la conexión que tienen con el cerebro y otros órganos, cuando estos elementos internos se perturban ponen a dichos órganos en movimiento: solo que hallándose entonces algo aletargados los órganos de la sensación, y no existiendo un nuevo objeto que pueda dominarla u oscurecerla con una impresión más vigorosa, el ensueño tiene que ser más claro en el silencio de las sensaciones que lo son nuestros pensamientos en estado de vigilia.

Y aun suele ocurrir que resulte difícil, y en ciertos casos imposible, distinguir exactamente entre sensación y ensueño. Por mi parte, considero que en los sueños no pienso con frecuencia ni constantemente en las mismas personas, lugares, objetos y acciones que cuando estoy despierto; ni recuerdo durante largo rato pensamientos coherentes con los ensueños de otros tiempos, y como, además, cuando estoy despierto observo frecuentemente lo absurdo de los sueños, pero nunca sueño con lo absurdo de mis pensamientos en estado de vigilia, me satisface advertir que estando despierto yo sé que no sueño; mientras que cuando duermo, me pienso estar despierto.

Si advertimos que los ensueños son causados por la destemplanza de algunas partes internas del cuerpo, tendremos que esas diversas destemplanzas causarán, necesariamente, ensueños diferentes. Así acontece que cuando se tiene frío estando echado se sueña con cosas de terror, y surge la idea e imagen de algún objeto temible (siendo recíproco el movimiento del cerebro a las partes internas, y de las partes internas al cerebro); del mismo modo que la cólera causa calor en algunas partes del cuerpo cuando estamos despiertos, así, cuando dormimos, el exceso de calor de las mismas partes causa cólera y engendra en el cerebro la imagen de un enemigo. De la misma manera que la pasión natural, cuando estamos despiertos, engendra deseo y el deseo produce calor en otras ciertas partes del cuerpo, así también el exceso de ardor en estas partes, cuando estamos

durmiendo, sucede en el cerebro la imagen de algún anhelo antes sentido. En suma, nuestros ensueños son el reverso de nuestras imágenes en estado de vigilia. Solo que cuando estamos despiertos el movimiento se inicia en un extremo, y cuando dormimos, en otro.

La mayor dificultad en discriminar los ensueños de un hombre y sus pensamientos en estado de vigilia se advierte cuando por accidente dejamos de observar que estamos durmiendo, cosa que fácilmente ocurre al hombre que está lleno de terribles pensamientos, y cuya conciencia se halla perturbada, hasta el punto que duerme aún en circunstancias extrañas, por ejemplo, al acostarse o al desnudarse, lo mismo que otros dormitan en el sillón. En efecto: quien está apenado y se afana, en vano, por dormir si una fantasía extraña o exorbitante se le aparece, fácilmente propenderá a pensar en un ensueño. Cuentan de Marco Bruto (un personaje a quien dio vida Julio César, y le hizo su favorito, no obstante lo cual fue asesinado por él) que en Philippi, la noche de la víspera de la batalla contra César Augusto, vio una aparición espantable que los historiadores presentan, por lo común, como una visión; ahora bien, teniendo en cuenta las circunstancias, fácilmente podemos inferir que no se trataba sino de un ensueño fugaz. Hallándose sentado en su tienda, pensativo y conturbado por el acto cometido, no fue difícil para él, aterido de frío como estaba, soñar acerca de lo que más le afligía: ese mismo temor le hizo despertar gradualmente, con lo cual la aparición fue desvaneciéndose poco a poco. Y como no tenía seguridad de estar durmiendo, no había motivo para pensar que todo ello fuera un ensueño ni cosa distinta de una visión. Esta eventualidad no es muy rara, pues incluso los que están perfectamente despiertos, cuando tienen miedo y son supersticiosos, y se hallan poseídos por terribles ideas, al estar solos en la oscuridad se ven sujetos a tales fantasías, y creen ver espíritus y fantasmas de hombres muertos paseando por los ce-

menterios. En todo ello no hay otra cosa que su fantasía, o bien el fraude de ciertas personas que, abusando del temor ajeno, pasan disfrazadas, durante la noche, por lugares que desean frecuentar sin ser conocidas.

De esta ignorancia para distinguir los ensueños y otras fantasías, de la visión y de las sensaciones, surgieron en su mayor parte las creencias religiosas de los gentiles, en los tiempos pasados, cuando se adoraba a sátiros, faunos, ninfas y otras ficciones por el estilo: tal es, también, ahora, el origen del concepto que la gente vulgar tiene de hadas, fantasmas y duendes, así como del poder de las brujas. En cuanto a estas últimas no creo que su brujería encierre ningún poder efectivo: pero justamente se las castiga por la falsa creencia que tienen de ser causa de maleficio, y, además, por su propósito de hacerlo si pudieran: sus actividades se hallan más cerca de una nueva religión que de un arte o ciencia. En cuanto a las hadas y fantasmas deambulantes, el concepto que sobre ellos se tiene se inició seguramente, o por lo menos no ha sido contradicho, para acreditar el uso de exorcismos, cruces, agua bendita y otras parecidas invenciones de personas supersticiosas. A pesar de ello no hay duda de que Dios puede hacer apariciones fuera de lo natural: pero que las haga tan frecuentemente que los hombres hayan de temer tales cosas más que temen la continuidad o el cambio en el curso de la Naturaleza (que también puede permanecer o cambiar), no es articulo de fe cristiana. Ahora bien, los hombres malvados, bajo el pretexto de que Dios puede hacerlo todo, son tan osados que dicen todo aquello que sirve a sus propósitos, aunque sepan que es falso. Es cosa inherente a la condición de un hombre sabio no creer sino cuando la buena razón haga dignas de crédito las cosas afirmadas. Si esta superstición, este temor a los espíritus fuese eliminado, y con ello los pronósticos a base de ensueños y otras cosas concomitantes —mediante las cuales algunas personas ambiciosas de poder abusan de las gen-

tes sencillas— los hombres estarían más aptos que lo están para la obediencia cívica.

Tal debería ser la misión de las escuelas, pero más bien tienden a alimentar semejantes doctrinas. Porque (no sabiendo lo que son la imaginación y las sensaciones) enseñan aquello que por tradición conocen. Así afirman algunos que las imaginaciones surgen en nosotros mismos y no tienen causa. Otros aseguran que más comúnmente se producen por obra de la voluntad; que los pensamientos buenos son inspirados en el hombre por Dios, y los pensamientos malvados por el demonio: o que los pensamientos buenos resultan imbuidos (infusos) en el hombre por Dios, y los malignos por el demonio. Algunos dicen que los sentidos reciben las especies de las cosas y las entregan al sentido común: que el sentido común las transmite a la fantasía, y ésta a la memoria, y la memoria al juicio; lo cual parece pura tradición de cosas, con muchas palabras que no ayudan a la comprensión.

La imaginación que se produce en el hombre (o en cualquiera otra criatura dotada con la facultad de imaginar), por medio de palabras u otros signos voluntarios, es lo que generalmente llamamos entendimiento, que es común a los hombres y a los animales. Por el hábito, un perro llegará a entender la llamada o la reprimenda de su dueño, y lo mismo ocurrirá con otras bestias. El entendimiento, que es peculiar al hombre, no es solamente comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos, por la sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión. De este género de entendimiento he de hablar más adelante.

CAPÍTULO III

DE LA CONSECUENCIA O SERIE DE IMAGINACIONES

Por consecuencia o serie de pensamientos comprendo la sucesión de un pensamiento a otro; es lo que, para distinguirlo del discurso en palabras, denominamos discurso mental.

Cuando un hombre piensa en una cosa cualquiera, su pensamiento inmediatamente posterior no es, en definitiva, tan casual como pudiera parecer. Un pensamiento cualquiera no sucede a cualquier otro pensamiento de modo indiferente. Del mismo modo que no tenemos imágenes, a no ser que antes hayamos tenido sensaciones, en conjunto o en partes, así tampoco tenemos transición de una imagen a otra si antes no la hemos tenido en nuestras sensaciones. La razón de ello es la siguiente. Todas las fantasías son movimientos efectuados dentro de nosotros, reliquias de los que se han operado en la sensación. Estos movimiento que inmediatamente se suceden en las sensaciones, siguen hallándose, también, conjuntos después de ellas. Así, al volver a ocupar el primer movimiento un lugar predominante, continúa el segundo por coherencia con la materia movida, como el agua sobre una mesa puede ser empujada de una parte a otra y guiada por el dedo. Pero como en las sensaciones, tras una sola y misma cosa percibida, viene una vez una cosa y otras otra, así ocurre también en el tiempo, que al imaginar una cosa no podemos tener certidumbre de lo que habremos de imaginar a continuación. Solo una cosa es cierta: algo debe haber que sucedió antes, en un tiempo u otro.

Esta serie de pensamientos o discurso mental es de dos clases. La primera carece de orientación y designio, es inconstante; no hay en ella pensamiento apasionado que gobierne y atraiga hacia sí mismo a los que le siguen, constituyéndose en fin u objeto de algún deseo o de otra pasión. En tal caso se dice que los pensamientos fluctúan y parecen incoherentes uno res-

pecto a otro, como en el sueño. Tales son, comúnmente, los pensamientos de los seres humanos, que no solo están aislados, sino también sin preocupación por cualquiera otra cosa. Incluso puede ocurrir que esos pensamientos sean tan activos como en otros tiempos, pero carezcan de armonía, como el sonido de un laúd sin templar en manos de cualquier hombre; o templado, en manos de alguien que no supiera tocar. Aun en esta extraña disposición de la mente un hombre percibe muchas veces el hilo y la dependencia de un pensamiento con respecto a otro. Así en un coloquio acerca de nuestra guerra civil presente ¿qué cosa sería más desatinada, en apariencia, que preguntar (como alguien lo hizo) cuál era el valor de un dinero romano? Aun así, la coherencia, a juicio mío, era bastante evidente, porque el pensamiento de la guerra traía consigo el de la entrega del rey a sus enemigos; este pensamiento sugería el de la entrega de Cristo; ésta, a su vez, el de los treinta dineros que fue el precio de aquella traición; fácilmente se infiere de aquí aquella maliciosa cuestión; y todo esto en un instante, porque el pensamiento es veloz.

El segundo es más constante, puesto que está regulado por algún deseo y designio. La impresión hecha por las cosas que deseamos o tememos es, en efecto, intensa y permanente o (cuando cesa por algún tiempo) de rápido retorno: tan fuerte es, a veces, que impide y rompe nuestro sueño. Del deseo surge el pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquellos que perseguimos; del pensamiento de estos efectos brota la idea de los medios conducentes a ese fin, y así sucesivamente hasta que llegamos a algún comienzo que está dentro de nuestras posibilidades. Y como el fin, por la grandeza de la impresión, viene con frecuencia a la mente, si nuestros pensamientos comienzan a disiparse, rápidamente son conducidos otra vez al recto camino. Observado esto por uno de los siete sabios, ello le indujo a dar a los hombres este

consejo que ahora recordamos: *Respice finem*. Es decir, en todas vuestras acciones, considerad frecuentemente aquello que queréis poseer, porque es la cosa que dirigirá todos vuestros pensamientos al camino para alcanzarlo.

La serie de pensamientos regulados es de dos clases. Una cuando tratamos de inquirir las causas o medios que producen un efecto imaginado: este género es común a los hombres y a los animales. Otra cuando, imaginando una cosa cualquiera, tratamos de determinar los efectos posibles que se pueden producir con ella; es decir, imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos. De esta especie de pensamientos en ningún tiempo y fin percibimos muestra alguna sino solo en el hombre; éste es, en efecto, una particularidad que raramente ocurre en la naturaleza de cualquiera otra criatura viva que no tenga más pasiones que las sensoriales, tales como el hambre, la sed, el apetito sexual y la cólera. En suma, el discurso mental, cuando está gobernado por designios, no es sino búsqueda o facultad de invención, lo que los latinos llamaban *sagacitas* y *solertia*; una averiguación de las causas de algún efecto presente o pasado, o de los efectos de alguna causa pasada o presente. A veces el hombre busca lo que ha perdido; y desde el momento, lugar y tiempo en que advierte la falta, su mente retrocede de lugar en lugar y de tiempo en tiempo, para hallar dónde y cuándo la tenía; esto es, para encontrar un tiempo y un lugar evidentes y unos limites dentro de los cuales dar comienzo a una metódica investigación. Luego, desde allí, vuelven sus pensamientos hacia los mismos lugares y tiempos para hallar qué acción o qué contingencia pueden haberle hecho perder la cosa. Es lo que denominamos remembranza o invocación a la mente: los latinos la llamaban *reminiscentia*, por considerarla como un reconocimiento de nuestras acciones anteriores.

A veces el hombre conoce un lugar determinado dentro del ámbito en el cual ha de inquirir; entonces sus pensamientos

hurgan en ese sitio por todas sus partes, del mismo modo que registraríamos una habitación para hallar una joya; o como un perro de caza recorrería el campo hasta encontrar el rastro; o como alguien consultaría el diccionario para hallar una rima.

En ocasiones un hombre desea saber el curso de determinada acción; entonces piensa en alguna acción pretérita semejante y en las consecuencias ulteriores de ella, presumiendo que acontecimientos iguales han de suceder a acciones iguales. Cuando uno quiere prever lo que ocurrirá con un criminal, recuerda lo que ha visto ocurrir en crímenes semejantes: el orden de sus pensamientos es éste: el crimen, los agentes judiciales, la prisión, el juez y la horca. Este género de pensamiento se llama previsión, prudencia o providencia; a veces, sabiduría; aunque tales conjeturas, dada la dificultad de observar todas las circunstancias, resulten muy falaces. Mas es lo cierto que algunos hombres tienen una experiencia mucho mayor de las cosas pasadas que otros, y en la misma medida son más prudentes; sus previsiones raramente fallan. El presente solo tiene una realidad en la naturaleza; las cosas pasadas tienen una realidad en la memoria solamente; pero las cosas por venir no tienen realidad alguna. El futuro no es sino una ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes; quien tiene mayor experiencia hace esto con mayor certeza; pero no con certeza suficiente. Y aunque se llama prudencia, cuando el acontecimiento responde a lo que esperamos, no es, por naturaleza, sino presunción. En efecto, la presunción de las cosas por venir, que es providencia, pertenece solo a Aquel por cuya voluntad sobreviven. De Él solamente, y por modo sobrenatural, procede la profecía. El mejor profeta, naturalmente, es el más perspicaz; y el más perspicaz es el más versado e instruido en las materias que examina, porque tiene mayor cantidad de signos que observar.

Un signo es el acontecimiento antecedente del consiguiente; y, por el contrario, el consiguiente del antecedente, cuando antes han sido observadas las mismas consecuencias. Cuanto más frecuentemente han sido observadas, tanto menos incierto es el signo, y, por tanto, quien tiene más experiencia en cualquiera clase de negocios dispone de más signos para avizorar el tiempo futuro. Como consecuencia, es el más prudente, y mucho más prudente que quien es nuevo en aquel género de negocios y no tiene, como compensación, cualquier ventaja de talento natural y desusado: aunque a veces, muchos jóvenes piensan lo contrario.

No obstante, no es la prudencia lo que distingue al hombre de la bestia. Hay animales que teniendo un año observan más y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que un niño puede hacerlo a los diez.

La prudencia es una presunción del futuro basada en la experiencia del pasado; pero existe también una presunción de cosas pasadas, deducida de otras cosas que no son futuras, sino pasadas también. Quien ha visto por qué procedimientos y grados un Estado floreciente cae primero en la guerra civil y luego en la ruina, a la vista de la ruina de cualquier otro Estado, inducirá que las causas de ello fueron las mismas guerras y los mismos sucesos. Pero esta conjetura tiene el mismo grado de incertidumbre que la conjetura del futuro; ambas están basadas solamente sobre la experiencia.

Por lo que yo recuerdo no existe otro acto de la mente humana, connatural a ella, y que no necesite otra cosa para su ejercicio sino haber nacido hombre y hacer uso de los cinco sentidos. Por el estudio y el trabajo se adquieren e incrementan aquellas otras facultades de las que hablaré poco a poco, y que parecen exclusivas del hombre. Muchos hombres van adquiriéndolas mediante instrucción de las palabras y del lenguaje. Porque, aparte de las sensaciones y de los pensamientos, y de la

serie de pensamientos, la mente del hombre no conoce otro movimiento, si bien con ayuda del lenguaje y del método, las mismas facultades pueden ser elevadas a tal altura que distingan al hombre de todas las demás criaturas vivas.

Cualquier cosa que imaginemos es finita. Por consiguiente, no hay idea o concepción de ninguna clase que podamos llamar infinita. Ningún hombre puede tener en su mente una imagen de cosas infinitas ni concebir la infinita sabiduría, el tiempo infinito, la fuerza infinita o el poder infinito. Cuando decimos de una cosa que es infinita, significamos solamente que no somos capaces de abarcar los términos y limites de la cosa mencionada, con lo que no tenemos concepción de la cosa, sino de nuestra propia incapacidad. De aquí resulta que el nombre de Dios es usado no para que podamos concebirlo (puesto que es incomprensible, y su grandeza y poder resultan imposibles de concebir), sino para que podamos honrarle. Así (tal como dije antes), cualquier cosa que concebimos ha sido anteriormente percibida por los sentidos, de una vez o por partes, y un hombre no puede tener idea que represente una cosa no sujeta a sensación. En consecuencia, nadie puede concebir una cosa sino que debe concebirla situada en algún lugar, provista de una determinada magnitud y susceptible de dividirse en partes; no puede ser que una cosa esté toda en este sitio y toda en otro lugar, al mismo tiempo; ni que dos o más cosas estén, a la vez, en un mismo e idéntico lugar. Porque ninguna de estas cosas es o puede ser nunca incidental a la sensación; ello no son sino afirmaciones absurdas, propaladas —sin razón alguna— por filósofos fracasados y por escolásticos engañados o engañosos.

CAPÍTULO IV

DEL LENGUAJE

La invención de la imprenta, aunque ingeniosa, no tiene gran importancia si se la compara con la invención de las letras. Pero ignoramos quién fue el primero en hallar el uso de las letras. Dicen los hombres que quien en primer término las trajo a Grecia fue Cadmo, hijo de Agenor, rey de Fenicia. Fue ésta una invención provechosa para perpetuar la memoria del tiempo pasado y la conjunción del género humano, disperso en tantas y tan distintas regiones de la tierra; y tuvo gran dificultad, como que procede de una cuidadosa observación de los diversos movimientos de la lengua, del paladar, de los labios y de otros órganos de la palabra; añádase, además, a ello la necesidad de establecer distinciones de caracteres, para recordarlas. Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del lenguaje, que se basa en nombres o apelaciones, y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos. El primer autor del lenguaje fue Dios mismo, quien instruyó a Adán cómo llamar las criaturas que iba presentando ante su vista. La Escritura no va más lejos en esta materia. Ello fue suficiente para inducir al hombre a añadir nombres nuevos, a medida que la experiencia y el uso de las criaturas iban dándole ocasión, y para acercarse gradualmente a ellas de modo que pudiera hacerse entender. Y así, andando el tiempo, ha ido formándose el lenguaje tal como lo usamos, aunque no tan copioso como un orador o filósofo lo necesita. En efecto, no encuentro cosa alguna en la Escritura de la cual directamente o por consecuencia pueda inferirse que se enseñó a Adán los nombres de todas las figuras, cosas, medidas, colores, sonidos, fantasías y relaciones. Mucho menos los nombres de las palabras y

del lenguaje, como general, especial, afirmativo, negativo, indiferente, optativo, infinitivo, que tan útiles son; y menos aún las de entidad, intencionalidad, quididad y otras, insignificantes, de los escolásticos.

Todo este lenguaje ha ido produciéndose y fue incrementado por Adán y su posteridad, y quedó de nuevo perdido en la torre de Babel cuando, por la mano de Dios, todos los hombres fueron castigados, por su rebelión, con el olvido de su primitivo lenguaje. Y viéndose así forzados a dispersarse en distintas partes del mundo, necesariamente hubo de sobrevenir la diversidad de lenguas que ahora existe, derivándose por grados de aquélla, tal como lo exigía la necesidad (madre de todas las invenciones); y con el transcurso del tiempo fue creciendo de modo cada vez más copioso.

El uso general del lenguaje consiste en trasponer nuestros discursos mentales en verbales: o la serie de nuestros pensamientos en una serie de palabras, y esto con dos finalidades: una de ellas es el registro de las consecuencias de nuestros pensamientos, que siendo aptos para sustraernos de nuestra memoria cuando emprendemos una nueva labor, pueden ser recordados de nuevo por las palabras con que se distinguen. Así, el primer uso de los nombres es servir como marcas o notas del recuerdo. Otro uso se advierte cuando varias personas utilizan las mismas palabras para significar (por su conexión y orden), una a otra, lo que conciben o piensan de cada materia; y también lo que desean, temen o promueven en ellos otra pasión. Y para este uso se denominan signos. Usos especiales del lenguaje son los siguientes: primero, registrar lo que por meditación hallamos ser la causa de todas las cosas, presentes o pasadas, y lo que, a juicio nuestro, las cosas presentes o pasadas puedan producir, o efectuar: lo cual, en suma, es el origen de las artes. En segundo término, mostrar a otros el conocimiento que hemos adquirido, lo cual significa aconsejar y enseñar uno a otro. En

tercer término, dar a conocer a otros nuestras voluntades y propósitos, para que podamos prestarnos ayuda mutua. En cuarto lugar, complacernos y deleitarnos nosotros y los demás, jugando con nuestras palabras inocentemente, para deleite nuestro.

A estos usos se oponen cuatro vicios correlativos: Primero, cuando los hombres registran sus pensamientos equivocadamente, por la inconstancia de significación de sus palabras; con ellas registran concepciones que nunca han concebido, y se engañan a sí mismos. En segundo lugar, cuando usan las palabras metafóricamente, es decir, en otro sentido distinto de aquel para el que fueron establecidas, con lo cual engañan a otros. En tercer lugar, cuando por medio de palabras declaran cuál es su voluntad, y no es cierto. En cuarto término, cuando usan el lenguaje para agraviarse unos a otros: porque viendo cómo la Naturaleza ha armado a las criaturas vivas, algunas con dientes, otras con cuernos, y algunas con manos para atacar al enemigo, constituye un abuso del lenguaje agraviarse con la lengua, a menos que nuestro interlocutor sea uno a quien nosotros estamos obligados a dirigir; en tal caso ello no implica agravio, sino correctivo y enmienda.

La manera como el lenguaje se utiliza para recordar la consecuencia de causas y efectos consiste en la aplicación de nombres y en la conexión de ellos.

De los nombres, algunos son propios y peculiares de una sola cosa, como Pedro, Juan, este hombre, este árbol: algunos, comunes a diversas cosas, como hombre, caballo, animal. Aun cuando cada uno de estos sea un nombre, es, no obstante, nombre de diversas cosas particulares; consideradas todas en conjunto constituyen lo que se llama un universal. Nada hay universal en el mundo más que los nombres, porque cada una de las cosas denominadas es individual y singular.

El nombre universal se aplica a varias cosas que se asemejan en ciertas cualidades u otros accidentes. Y mientras que un nombre propio recuerda solamente una cosa, los universales recuerdan cada una de esas cosas diversas.

De los nombres universales algunos son de mayor extensión, otros de extensión más pequeña; los de comprensión mayor son los menos amplios: y algunos, a su vez, que son de igual extensión, se comprenden uno a otro, recíprocamente. Por ejemplo, el nombre cuerpo es de significación más amplia que la palabra hombre, y la comprende; los nombres hombre y racional son de igual extensión, y mutuamente se comprenden uno a otro. Pero ahora conviene advertir que mediante un nombre no siempre se comprende, como en la gramática, una sola palabra, sino, a veces, por circunlocución, varias palabras juntas. Todas estas palabras: «El que en sus acciones observa las leyes de su país», hacen un solo nombre, equivalente a esta palabra singular: justo.

Mediante esta aplicación de nombres, unos de significación más amplia, otros de significación más estricta, convertimos la agrupación de consecuencias de las cosas imaginadas en la mente en agrupación de las consecuencias de sus apelaciones. Así, cuando un hombre que carece en absoluto del uso de la palabra (por ejemplo, el que nace y sigue siendo perfectamente sordo y mudo) ve ante sus ojos un triángulo y, junto a él, dos ángulos rectos (tales como son los ángulos de una figura cuadrada) puede, por meditación, comparar y advertir que los tres ángulos de ese triángulo son iguales a los dos ángulos rectos que estaban junto a él. Pero si se le muestra otro triángulo, diferente, en su traza, del primero, no se dará cuenta, sin un nuevo esfuerzo, de si los tres ángulos de éste son, también, iguales a los de aquél. Ahora bien, quien tiene el uso de la palabra, cuando observa que semejante igualdad es una consecuencia no ya de la longitud de los lados ni de otra peculiaridad de ese trián-

gulo, sino, solamente, del hecho de que los lados son líneas rectas y los ángulos tres, y de que ésta es toda la razón de por qué llama a esto un triángulo, llegará a la conclusión universal de que semejante igualdad de ángulos tiene lugar con respecto a un triángulo cualquiera, y entonces resumirá su invención en los siguientes términos generales: «Todo triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos». De este modo la consecuencia advertida en un caso particular llega a ser registrada y recordada como una norma universal; así nuestro recuerdo mental se desprende de las circunstancias de lugar y tiempo, y nos libera de toda labor mental, salvo la primera; ello hace que lo que resultó ser verdad, aquí y ahora, será verdad en todos los tiempos y lugares.

Ahora bien, el uso de palabras para registrar nuestros pensamientos en nada resulta tan evidente como en la numeración. Un imbécil de nacimiento, que nunca haya podido aprender de memoria el orden de los términos numerales, como uno, dos y tres, puede observar cada uno de los toques de la campana y asentir a ellos, o decir uno, uno, uno, pero nunca sabrá qué hora es. Parece ser que existió un tiempo en que las denominaciones numéricas no estaban en uso; entonces afanábanse los hombres en utilizar los dedos de una o de las dos manos para las cosas que deseaban contar; de aquí procede que en la actualidad nuestras expresiones numerales sean diez en diversas naciones, si bien en algunas son cinco, después de lo cual se vuelve a comenzar de nuevo. Quien puede contar hasta diez, si recita los números sin orden, se perderá a sí mismo y no sabrá lo que ha hecho: mucho menos podrá sumar y restar, y realizar todas las demás operaciones de la aritmética. Así que sin palabras no hay posibilidad de calcular números; mucho menos magnitudes, velocidades, fuerza y otras cosas cuyo cálculo es tan necesario para la existencia o el bienestar del género humano.

Cuando dos nombres se reúnen en una consecuencia o afirmación como, por ejemplo, un hombre es una criatura viva, o bien si él es un hombre es una criatura viva, si la última denominación, criatura viva, significa todo lo que significa el primer nombre, hombre, entonces la afirmación o consecuencia es cierta; en otro caso, es falsa. En efecto: verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no existe ni verdad ni falsedad. Puede haber error, como cuando esperamos algo que no puede ser, o cuando sospechamos algo que no ha sido: pero en ninguno de los dos casos puede ser imputada a un hombre falta de verdad.

Si advertimos, pues, que la verdad consiste en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad precisa tiene necesidad de recordar lo que significa cada uno de los nombres usados por él, y colocarlos adecuadamente; de lo contrario, se encontrará él mismo envuelto en palabras, como un pájaro en el lazo; y cuanto más se debata tanto más apurado se verá. Por esto en la geometría (única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano) comienzan los hombres por establecer el significado de sus palabras; esta fijación de significados se denomina definición, y se coloca en el comienzo de todas sus investigaciones.

Esto pone de relieve cuán necesario es para todos los hombres que aspiran al verdadero conocimiento examinar las definiciones de autores precedentes, bien para corregirlas cuando se han establecido de modo negligente, o bien para hacerlas por su cuenta. Porque los errores de las definiciones se multiplican por sí mismos a medida que la investigación avanza, y conducen a los hombres a absurdos que, en definitiva, se advierten sin poder evitarlos, so pena de iniciar de nuevo la investigación desde el principio; en ello consiste el fundamento de sus errores. De aquí resulta que quienes se fían de los libros hacen como aquellos que reúnen diversas sumas pequeñas en una suma

mayor sin considerar si las primeras sumas eran o no correctas; y dándose al final cuenta del error y no desconfiando de sus primeros fundamentos, no saben qué procedimiento han de seguir para aclararse a sí mismos los hechos. Limítanse a perder el tiempo mariposeando en sus libros, como los pájaros que, habiendo entrado por la chimenea y hallándose encerrados en una habitación, se lanzan aleteando sobre la falsa luz de una ventana de cristal, porque carecen de iniciativa para considerar qué camino deben seguir. Así en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia. Y en las definiciones propias; quedan así tan rebajados a la condición del hombre ignorante como los hombres dotados con la verdadera ciencia se hallan por encima de esa condición. Porque entre la ciencia verdadera y las doctrinas erróneas la ignorancia ocupa el término medio. El sentido natural y la imaginación no están sujetos a absurdo. La Naturaleza misma no puede equivocarse: pero como los hombres abundan en copiosas palabras, pueden hacerse más sabios o más malvados que de ordinario. Tampoco es posible sin letras, para ningún hombre, llegar a ser extraordinariamente sabio o extraordinariamente loco (a menos que se memoria esté atacada por la enfermedad, o por defectos de constitución de los órganos). Usan los hombres sabios las palabras para sus propios cálculos, y razonan con ellas: pero hay multitud de locos que las evalúan por la autoridad de un Aristóteles, de un Cicerón o de un Tomás, o de otro doctor cualquiera, hombre en definitiva.

Sujeta a números es cualquier cosa que pueda entrar en cuenta o es considerada en ella, ser sumada a otra para componer una suma, o sustraída de otra para dejar una diferencia. Los latinos daban a las cuentas el nombre de *rationes*, y al contar *ratiocinio*: y lo que en las facturas o libros llamamos partidas, ellos lo llamaban nómina, es decir, nombres: y de aquí parece derivarse que extendieron la palabra *ratio* a la facultad de computar

en todas las demás cosas. Los griegos tienen una sola palabra, para las dos cosas: lenguaje y razón. No quiere esto decir que pensaran que no existe lenguaje sin razón; sino que no hay raciocinio sin lenguaje. Y al acto de razonar lo llamaban silogismo, que significa resumir la consecuencia de una cosa enunciada respecto a otra. Y como las mismas cosas pueden considerarse respecto a diversos accidentes, sus nombres se establecen y diversifican reflejando esta diversidad. Esta diversidad de nombres puede ser reducida a cuatro generales.

En primer término, una cosa puede considerarse como materia o cuerpo; como viva, sencilla, racional, caliente, fría, movida, quieta; bajo todos estos nombres se comprende la palabra materia o cuerpo; todos ellos son nombres de materia.

En segundo lugar, puede entrar en cuenta o ser considerado algún accidente o cualidad que concebimos estar en las cosas, como, por ejemplo, ser movido, ser tan largo, estar caliente, etc.; entonces, del nombre de la cosa misma, por un pequeño cambio de significación, hacemos un nombre para el accidente que consideramos; y para viviente tomamos en consideración vida; para movido, movimiento; para caliente, calor; para largo, longitud; y así sucesivamente. Todas esas denominaciones son los nombres de accidentes y propiedades mediante los cuales una materia y cuerpo se distingue de otra. Todos estos son llamados nombres abstractos, porque se separan (no de la materia sino) del cómputo de la materia.

En tercer lugar, consideramos las propiedades de nuestro propio cuerpo mediante las cuales hacemos distinciones: cuando una cosa es vista por nosotros consideramos no la cosa misma, sino la vista, el calor, la idea de ella en la imaginación: y cuando una cosa es oída no captamos la cosa misma, sino la audición o sonido solamente, que es fantasía o concepción de ella, adquirida por el oído: y estos son nombres de imágenes.

En cuarto lugar, tomamos en cuenta, consideramos y damos nombres a los nombres mismos y a las expresiones: en efecto, general, universal, especial, equívoco, son nombres de nombres. Y afirmación, interrogación, narración, silogismo, oración y otros análogos son nombres de expresiones. Esta es toda la variedad de los nombres que denominamos positivos, los cuales se establecen para señalar algo que está en la Naturaleza o que puede ser imaginado por la mente del hombre, como los cuerpos que tienen propiedades o pueden imaginarse provistos de ellas; o las palabras y expresiones.

Existen también otros nombres llamados negativos, y son notas para significar que una palabra no es el nombre de la cosa en cuestión; tal ocurre con las palabras nada, nadie, infinito, indecible, tres no son cuatro, etc., y otras semejantes. No obstante, tales palabras son usuales en el cálculo o en la corrección del cálculo, y, aunque no son nombres de ninguna cosa, nos recuerdan nuestras pasadas cogitaciones, porque nos hacen rehusar la admisión de nombres que no se usan correctamente.

Todos los demás nombres no son sino sonidos sin sentido, y son de dos clases. Una cuando son nuevos y su significado no está aún explicado por definición; gran abundancia de ellos ha sido puesta en circulación por los escolásticos y los filósofos enrevesados.

Otra, cuando se hace un nombre de dos nombres, cuyos significados son contradictorios e inconsistentes, como, por ejemplo, ocurre con la denominación de cuerpo incorporal o (lo que equivale a ello) sustancia incorpórea, y otros muchos. En efecto: en cualquier caso en que una afirmación es falsa, si los dos nombres de que está compuesta se reúnen formando uno, no significan nada en absoluto. Por ejemplo, si es una afirmación falsa la de decir que un círculo es un cuadrado, la frase círculo cuadrado no significará nada, sino un mero sonido. Del mismo modo es falso decir que la virtud puede ser insuflada o infusa:

las palabras virtud insuflada, virtud infusa son tan absurdas y desprovistas de significación como círculo cuadrado. Difícilmente os encontraréis con una palabra sin sentido y significación que no esté hecha con algunos nombres latinos y griegos. Un francés raramente oirá llamar a su Salvador con el nombre de Palabra, sino con el de Verbo; y, sin embargo, palabra y verbo no difieren sino en que la una es latín y la otra francés.

Cuando un hombre, después de oír una frase, tiene los pensamientos que las palabras de dicha frase y su conexión pretenden significar, entonces se dice que la entiende: comprensión no es otra cosa sino concepción derivada del discurso. En consecuencia, si la palabra es peculiar al hombre (como lo es, a juicio nuestro), entonces la comprensión es también peculiar a él. Y, por tanto, de absurdas y falsas afirmaciones, en el caso de que sean universales, no puede derivarse comprensión; aunque algunos piensan que las entienden, no hacen sino repetir las palabras y fijarlas en su mente.

De las distintas expresiones que significan apetitos, aversiones y pasiones de la mente humana, y de su uso y abuso, hablaré cuando haya hablado de las pasiones.

Los nombres de las cosas que nos afectan, es decir, lo que nos agrada y nos desagrada (porque la misma cosa no afecta a todos los hombres del mismo modo, ni a los mismos hombres en todo momento) son de significación inconstante en los discursos comunes de los hombres. Adviértase que los nombres se establecen para dar significado a nuestras concepciones, y que todos nuestros afectos no son sino concepciones; así, cuando nosotros concebimos de modo diferente las distintas cosas, difícilmente podemos evitar llamarlas de modo distinto. Aunque la naturaleza de lo que concebimos sea la misma, la diversidad de nuestra recepción de ella, motivada por las diferentes constituciones del cuerpo, y los prejuicios de opinión prestan a cada cosa el matiz de nuestras diferentes pasiones. Por consiguiente,

al razonar un hombre debe ponderar las palabras; las cuales, al lado de la significación que imaginamos por su naturaleza, tienen también un significado propio de la naturaleza, disposición e interés del que habla; tal ocurre con los nombres de las virtudes y de los vicios; porque un hombre llama sabiduría a lo que otro llama temor; y uno crueldad a lo que otro justicia; uno prodigalidad a lo que otro magnanimidad, y uno gravedad a lo que otro estupidez, etc. Por consiguiente, tales nombres nunca pueden ser fundamento verdadero de cualquier raciocinio. Tampoco pueden serlo las metáforas y tropos del lenguaje, si bien éstos son menos peligrosos porque su inconsistencia es manifiesta, cosa que no ocurre en los demás.

CAPÍTULO V

DE LA RAZÓN Y DE LA CIENCIA

Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir, a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto: o de los nombres de conjunto, de una parte, el nombre de la otra parte. Y aunque en algunos casos (como en los números), además de sumar y restar, los hombres practican las operaciones de multiplicar y dividir, no son sino las mismas porque la multiplicación no es sino la suma de cosas iguales, y la división la sustracción de una cosa tantas veces como sea posible. Estas operaciones no ocurren solamente con los números, sino con todas las cosas que pueden sumarse unas a otras o sustraerse unas de otras. Del mismo modo que los aritméticos

enseñan a sumar y a restar en números, los geómetras enseñan lo mismo con respecto a las líneas, figuras (sólidas y superficiales), ángulos, proporciones, tiempos, grados de celeridad, fuerza, poder y otros términos semejantes: por su parte, los lógicos enseñan lo mismo en cuanto a las consecuencias de las palabras: suman dos nombres, uno con otro, para componer una afirmación; dos afirmaciones, para hacer un silogismo, y varios silogismos, para hacer una demostración; y de la suma o conclusión de un silogismo, sustraen una proposición para encontrar la otra. Los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos; y los juristas leyes y hechos, para determinar lo que es justo e injusto en las acciones de las individuos. En cualquier materia en que exista lugar para la adición y la sustracción existe también lugar para la razón; y dondequiera que aquella no tenga lugar, la razón no tiene nada que hacer.

A base de todo ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra razón, cuando la incluimos entre las facultades mentales. Porque *razón*, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos; empleo el término caracterización cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos, y significación cuando demostramos o aprobamos nuestros cómputos con respecto a otros hombres.

Del mismo modo que en Aritmética los hombres que no son prácticos yerran forzosamente, y los profesores mismos pueden errar con frecuencia, y hacer cómputos falsos, así en otros sectores del razonamiento, los hombres más capaces, más atentos y más prácticos pueden engañarse a sí mismos e inferir falsas conclusiones. Porque la razón es, por sí misma, siempre, una razón exacta, como la Aritmética es un arte cierto e infalible. Sin embargo, ni la razón de un hombre ni la razón de un

número cualquiera de hombres constituye la certeza; ni un cómputo puede decirse que es correcto porque gran número de hombres lo haya aprobado unánimemente. Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cómputo, las partes, por común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambas apoyarse (a falta de lo cual su controversia o bien degeneraría en disputa o permanecería indecisa por falta de una razón innata), así ocurre también en todos los debates, de cualquier género que sean. Cuando los hombres que se juzgan a sí mismos más sabios que todos los demás reclaman e invocan a la verdadera razón como juez pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros hombres, sino por la suya propia; pero ello es tan intolerable en la sociedad como lo es en el juego una vez señalado el triunfo, usar como tal, en cualquier ocasión, la serie de la cual se tienen más cartas en la mano. No hacen, entonces, otra cosa tales hombres sino tomar como razón verdadera en sus propias controversias las pasiones que les dominan, revelando su carencia de verdadera razón con la demanda que hacen de ella.

El uso y fin de la razón no es el hallazgo de la suma y verdad de una o de pocas consecuencias, remotas de las primeras definiciones y significaciones establecidas para los nombres, sino en comenzar en éstas y en avanzar de una consecuencia a otra. No puede existir certidumbre respecto a la última conclusión sin una certidumbre acerca de todas aquellas afirmaciones y negaciones sobre las cuales se fundó e infirió la última. Si un jefe de familia, al establecer una cuenta, asentara los totales de las facturas pagadas en una suma, sin tomar en consideración cómo cada una está sumada por quienes las comunicaron, ni lo que pagó por ellas, no adelantaría él mismo más que si aceptara la cuenta globalmente, confiando en la destreza y honradez de los acreedores: así, también, al inferir de todas las demás cosas

establecidas, conclusiones por la confianza que le merecen los autores, si no las comprueba desde los primeros elementos de cada cómputo (es decir, respecto a los significados de los nombres, establecidos por las definiciones) pierde su tiempo: y no sabe nada de las cosas sino simplemente cree en ellas.

Cuando un hombre calcula sin hacer uso de las palabras, lo cual puede hacerse en determinados casos (por ejemplo, cuando a la vista de una cosa conjeturamos lo que debe precederla o lo que ha de seguirla), si lo que pensamos que iba a suceder no sucede, o lo que imaginamos que precedería no ha precedido, llamamos a esto *error*; a él están sujetos incluso la mayoría de los hombres prudentes. Pero cuando razonamos con palabras de significación general, y llegamos a una decepción al presumir que algo ha pasado o va a ocurrir, comúnmente, se le denomina error, es, en realidad, un *absurdo* o expresión sin sentido. En efecto, el error no es sino una decepción al presumir que algo ha pasado o va a ocurrir; algo que, aunque no hubiera pasado o no sobreviniera, no entraña una imposibilidad efectiva. Pero cuando hacemos una afirmación general, a menos que sea una afirmación verdadera, la posibilidad de ella es inconcebible. Las palabras de las cuales no percibimos más que el sonido son las que llamamos absurdas, insignificantes e insensatas. Por tanto, si un hombre me habla de un rectángulo redondo; o de accidentes del pan en el queso; o de substancias inmateriales; o de un sujeto libre, de una voluntad libre o de cualquier cosa libre, pero de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación, esto es, que son absurdas.

He dicho antes (en el capítulo II) que el hombre supera a todos los demás animales en la facultad de que, cuando concibe una cosa cualquiera, es apto para inquirir las consecuencias de ella y los efectos que pueda producir. Añado ahora otro grado de la misma excelencia, el de que mediante las palabras puede

reducir las consecuencias advertidas a reglas generales, llamadas teoremas o aforismos; es decir, que él puede razonar o calcular no solamente en números, sino en todas las demás cosas que pueden ser sumadas o restadas de otras.

Pero este privilegio va asociado a otro; nos referimos al privilegio del absurdo al cual ninguna criatura viva está sujeta, salvo el hombre. Y entre los hombres, más sujetos están a ella los que profesan la filosofía. Porque es una gran verdad lo que Cicerón decía de alguien: que no puede haber nada tan absurdo que sea imposible encontrarlo en los libros de los filósofos. Y la razón es manifiesta: ninguno de ellos comienza su raciocinio por las definiciones o explicaciones de los nombres que van a usarse, método solamente usado en Geometría, razón por la cual las conclusiones de esta ciencia se han hecho indiscutibles.

1. La primera causa de las conclusiones absurdas la adscribo a la falta de método, desde el momento en que no se comienza el raciocinio con las definiciones, es decir, estableciendo el significado de las palabras: es como si se quisiera contar sin conocer el valor de los términos numéricos: 1, 2 y 3.

Y, como todos los cuerpos pueden considerarse desde distintos aspectos (a ello me he referido en el precedente capítulo), siendo estas consideraciones denominadas de diverso modo, origínanse distintas posibilidades de absurdo por la confusión y conexión inadecuada de sus nombres en las afirmaciones. Como consecuencia:

2. La segunda causa de las aserciones absurdas la adscribo a la asignación de nombres de cuerpos o accidentes; o de accidentes a cuerpos. En ellas incurren quienes dicen que la fe es inspirada o infusa, cuando nada puede ser insuflado o introducido en una cosa sino un cuerpo; o bien que la extensión es un cuerpo; que los fantasmas son espíritus, etc.

3. La tercera la adscribo a la asignación de nombres de accidentes de los cuerpos situados fuera de nosotros a los accidentes de nuestros propios cuerpos; en ella incurren los que dicen que el calor está en el cuerpo; el sonido en el oído, etc.

4. La cuarta, a la asignación de nombres de cuerpos a expresiones; como cuando se afirma que existen cosas universales, que una criatura viva es un género o una cosa general, etc.

5. La quinta, a la asignación de nombres de accidentes a nombres y expresiones, como cuando se dice que la naturaleza de una cosa es su definición, que el mandato de un hombre es su voluntad, y así sucesivamente.

6. La sexta, al uso de metáforas, tropos y otras figuras retóricas, en lugar de las palabras correctas. Por ejemplo, aunque sea legítimo decir, en la conversación común, que el camino va o conduce a tal o cual parte, o que el proverbio dice esto o aquello (cuando ni los caminos pueden conducir ni hablar los proverbios), en la determinación e investigación de la verdad no pueden admitirse tales expresiones.

7. La séptima, a nombres que no significan nada, sino que se toman y aprenden rutinariamente en las Escuelas, como hipostático, transubstanciación, consubstanciación, eterno-actual y otras cantinelas semejantes de los escolásticos.

Quien puede evitar estas cosas no es fácil que caiga en el absurdo, como no sea por la longitud de su raciocinio, caso en el cual puede olvidar lo que antes ocurrió. En efecto: todos los hombres, por naturaleza, razonan del mismo modo, y lo hacen bien cuando tienen buenos principios. Porque ¿quién sería tan estúpido para equivocarse en Geometría, y persistir en ello, si otros le señalan su error?

De este modo se revela que la razón no es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo:

en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan CIENCIA. Y mientras que la sensación y la memoria no son sino conocimiento de hecho, que es una cosa pasada e irrevocable, la Ciencia es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro: a base de esto, partiendo de lo que en la actualidad podemos hacer, sabemos cómo realizar alguna otra cosa si queremos hacerla ahora, u otra semejante en otro tiempo. Porque cuando vemos cómo una cosa advierten, por qué causas y de qué manera, las mismas causas caen bajo nuestro dominio, procuramos que produzcan los mismos efectos.

Esta es la causa de que los niños no estén dotados de razón, en absoluto, hasta que han alcanzado el uso de la palabra; pero son llamadas criaturas razonables por la aparente posibilidad de tener uso de razón en tiempo venidero. La mayor parte de los hombres, aunque tienen el uso de razón en ciertos casos como, por ejemplo, para la numeración hasta cierto grado, les sirve de muy poco en la vida común; gobiérnanse ellos mismos, unos mejor, otros peor, de acuerdo con su grado diverso de experiencia, destreza de memoria e inclinaciones, hacia fines distintos, pero especialmente de acuerdo con su buena o mala fortuna y con los errores de uno respecto a otro. Por lo que a la Ciencia se refiere, o a la existencia de ciertas reglas en sus acciones, están tan lejos de ella que no saben lo que es. De la Geometría piensan que es un mágico conjuro. Pero de las demás ciencias, quienes no han sido instruidos en sus principios o han hecho algunos progresos en ellas, en forma tal que pueden ver

cómo se adquieren y engendran, son, en este aspecto, como los niños, que no tienen idea de la generación, y les hacen creer las mujeres que sus hermanos y hermanas no han nacido, sino que han sido hallados en un jardín.

Eso sí: quienes carecen de ciencia se encuentran, con su prudencia natural, en mejor y más noble condición que los hombres que, por falsos razonamientos o por confiar en quienes razonan equivocadamente, formulan reglas generales que son falsas y absurdas. Por ignorancia de las causas y de las normas, los hombres no se alejan tanto de su camino como por observar normas falsas o por tomar como causas de aquello a que aspiran cosas que no lo son, sino que, más bien, son causas de lo contrario.

En conclusión: la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la razón es el paso; el incremento de ciencia, el camino; y el beneficio del género humano, el fin. Por el contrario, las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como los *ignes fatui*; razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición o el desdén.

Del mismo modo que mucha experiencia es prudencia, así mucha ciencia es sapiencia. Porque, aunque usualmente tenemos el nombre de sabiduría para las dos cosas, los latinos distinguían siempre entre prudencia y sapiencia, adscribiendo el primer término a la experiencia, el segundo a la ciencia. Para que su diferencia nos aparezca más claramente, supongamos un hombre dotado con una excelente habilidad natural y destreza en el manejo de las armas, y otro que a esta destreza ha añadido una ciencia adquirida respecto a cómo puede herir o ser herido por su adversario en cada postura posible o guardia. La habilidad del primero sería con respecto a la habilidad del segundo como la prudencia respecto a la sapiencia: ambas co-

sas son útiles, pero la última es infalible. Quienes confiando solamente en la autoridad de los libros, siguen al ciego ciegamente, son como aquellos que, confiando en las falsas reglas de un maestro de esgrima, se aventuran presuntuosamente ante un adversario del cual reciben muerte o desgracia.

De los signos de la ciencia unos son ciertos e infalibles; otros, inciertos. Ciertos, cuando quien pretende la ciencia de una cosa puede enseñarla, es decir, demostrar la verdad de la misma, de modo evidente, a otro. Inciertos cuando solo algunos acontecimientos particulares responden a su pretensión, y en ciertas ocasiones prueba lo que habían de probar. Todos los signos de prudencia son inciertos, porque observan por experiencia y recordar todas las circunstancias que pueden alterar el suceso, es imposible. En cualquier negocio en que un hombre no cuente con una ciencia infalible en que apoyarse, renunciar al propio juicio natural y dejarse guiar por las sentencias generales que se leyeron en los autores y están sujetas a excepciones diversas, es un signo de locura, generalmente tildado con el nombre de pedantería. Entre aquellos hombres que en los Consejos de gobierno gustan ostentar sus lecturas en política e historia, muy pocos lo hacen en los negocios domésticos que atañen a su interés particular; tienen prudencia bastante para sus asuntos privados, pero en los públicos aprecian más la reputación de su propio ingenio que el éxito de los negocios de otros.

CAPÍTULO VI

DEL ORIGEN INTERNO DE LAS MOCIONES VOLUNTARIAS, COMÚNMENTE LLAMADAS PASIO-

NES, Y TÉRMINOS POR MEDIO DE LOS CUALES SE EXPRESAN

Existen en los animales dos clases de mociones peculiares a ellos. Unas se llaman vitales; comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, la digestión, la nutrición, la excreción, etc. Semejantes mociones o movimientos no necesitan la ayuda de la imaginación. Las otras son mociones animales, con otro nombre, mociones voluntarias, como, por ejemplo, andar, hablar, mover uno de nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente. Este sentido implica moción en los órganos y partes interiores del cuerpo humano, causada por la acción de las cosas que vemos, oímos, etc. Y esta fantasía no es sino la reliquia de la moción misma, que permanece después de las sensaciones a que hemos aludido en los capítulos I y II. Y como la marcha, la conversación y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al dónde, de qué modo y qué, es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria. Y aunque los hombres sin instrucción no conciben noción alguna allí donde la cosa movida sea invisible, no obstante, tales mociones existen. En efecto, ningún espacio puede ser tan pequeño que, movido un espacio mayor del cual el primero sea una parte, no sea primeramente movido en este último. Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman, comúnmente, ESFUERZOS.

Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama APETITO O DESEO; el último es el nombre general; el primero se restringe con frecuencia a significar el deseo de alimento, especialmente el hambre y la sed. Cuando el esfuerzo se

traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN. Estas palabras, apetito y aversión, se derivan del latín; ambas significan las mociones, una de aproximación y otra de alejamiento.

Los griegos tienen palabras para expresar las mismas ideas, ὁρμὴ ἀφορμὴ. En efecto, la naturaleza misma impone a los hombres ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural. Las Escuelas no encuentran moción alguna actual en los simples apetitos de ir, moverse, etc.; pero como forzosamente tienen que reconocer alguna moción la llaman moción metafórica, lo cual implica una expresión absurda, porque si bien las palabras pueden ser llamadas metafóricas, los cuerpos y las mociones no.

Lo que los hombres desean se dice también que lo AMAN, y que ODIAN aquellas cosas por las cuales tienen aversión. Así que deseo y amor son la misma cosa, solo que con el desea siempre significamos la ausencia del objeto, y con el amor, por lo común, la presencia del mismo; así también, con la aversión significamos la ausencia, y con el odio la presencia del objeto.

De los apetitos y aversiones algunos nacen con el hambre, como el apetito de alimentarse, el apetito de excreción y exoneración (que puede también y más propiamente ser llamado aversión de algo que sienten en sus cuerpos). Los demás, es decir, algunos otros apetitos de cosas particulares, proceden de la experiencia y comprobación de sus efectos sobre nosotros mismos o sobre otros hombres. De las cosas que no conocemos en absoluto, o en las cuales no creemos, no puede haber, ciertamente, otro deseo sino el de probar e intentar. En cuanto a la aversión, la sentimos no solo respecto a cosas que sabemos que nos han dañado, sino también respecto de algunas que no sabemos si nos dañarán o no.

Aquellas cosas que no deseamos ni odiamos decimos que nos son despreciadas: el DESPRECIO no es otra cosa que una inmovilidad o contumacia del corazón, que resiste a la acción de ciertas cosas; se debe a que el corazón resulta estimulado de otro modo por objetos cuya acción es más intensa, o por falta de experiencia respecto a lo que despreciamos.

Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aún pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto.

Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión, malo; y de su desprecio, vil e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa; o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal.

La lengua latina tiene dos palabras cuya significación se aproxima a las de bueno y malo; pero no son precisamente lo mismo: nos referimos a los términos *pulchrum* y *turpe*. Significa el primero aquello que por ciertos signos aparentes promete lo bueno, y el segundo lo que promete lo malo. Pero en nuestra lengua no tenemos nombres tan generales para expresar estas ideas. Para *pulchrum* decimos respecto a algunas cosas fino; de otras, bello, lindo, galante, honorable, adecuado, amigable; y para *turpe,* necio, deforme, malvado, bajo, nauseabundo y otros términos parecidos, según requiera el asunto. Todas estas palabras, en su significación propia, no significan nada sino el as-

pecto o la disposición que promete lo bueno y lo malo. Así que de lo bueno existen tres clases; bueno en la promesa, es decir, *pulchrum*; bueno en el afecto como fin deseado, a lo cual se denomina jocundo, deleitoso; y bueno como medio, a lo cual se llama útil, provechoso. Y otras tantas respecto de lo malo, porque lo malo en promesa es lo que se llama *turpe*: lo malo en el efecto y en el fin es molesto, desagradable, perturbador; y lo malo en los medios, inútil, inaprovechable, penoso.

Así como en las sensaciones lo que realmente se da en nuestro interior (como antes se ha advertido) es, solo, moción causada por la acción de los objetos, aunque sea, en apariencia, para la vista, luz y color; para el oído, sonido; para el olfato, olor, etcétera; así, cuando la acción del mismo objeto continúa desde los ojos, oídos y otros órganos hasta el corazón, el efecto real no es otra cosa sino moción o esfuerzo, que consiste en apetito o aversión hacia el objeto en movimiento. Ahora bien, la apariencia o sensación de esta moción es lo que respectivamente llamamos DELEITE O TURBACIÓN DE LA MENTE.

Esta moción que se denomina apetito y en su manifestación deleite y placer es, a juicio mío, una corroboración de la moción vital y una ayuda que se le presta: en consecuencia, aquellas cosas que causan deleite se denominan, con toda propiedad, jocundas (à juvando), porque ayudan o fortalecen; y las contrarias, molestas, ofensivas, porque obstaculizan y perturban la moción vital.

Por tanto, placer (o deleite) es la apariencia o sensación de lo bueno; y molestia o desagrado, la apariencia o sensación de lo malo. De aquí que todo deseo, apetito y amor está acompañado de cierto deleite más o menos intenso; y todo lo odiado y la aversión se acompañan con desagrado y ofensa, mayor o menor.

De los placeres o deleites, algunos surgen de la sensación de un objeto presente, y a éstos se les llama placeres de los sentidos (la palabra sensual, tal como es usada por quienes los condenan, no tiene lugar alguno mientras no existen leyes). De este género son todas las oneraciones y exoneraciones del cuerpo como, por ejemplo, todo cuanto es agradable a la vista, al oído, al gusto, al tacto y al olfato. Otras se engendran en la expectación que procede de la previsión del fin o de la consecuencia de las cosas, según que estas cosas agraden o desagraden a los sentidos. Estos son placeres de la mente para quien deduce tales consecuencias, y por lo común se denominan ALEGRÍA. Del mismo modo que de las cosas desagradables, algunas afectan a los sentidos y se denominan dolor, otras fincan en la expectativa de las consecuencias y se denominan pesar.

Estas pasiones simples denominadas apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena, tienen nombres diversos según su distinta consideración. En primer lugar, cuando una de ellas sucede a otra, se denominan diversamente, según la opinión que los hombres tienen de la posibilidad de alcanzar lo que desean; en segundo lugar, según es el objeto amado u odiado; en tercer término, cuando se consideran conjuntamente algunas de ellas; en cuarto lugar, según la alternativa o sucesión de esas pasiones.

El apetito, unido a la idea de alcanzar, se denomina ESPERANZA.

La misma cosa sin tal idea, DESESPERACIÓN.

Aversión, con la idea de sufrir un daño, TEMOR.

La misma cosa, con la esperanza de evitar este daño por medio de una resistencia, VALOR.

El valor repentino, CÓLERA.

La esperanza constante, CONFIANZA en nosotros mismos.

La desesperación constante, DESCONFIANZA en nosotros.

La ira por un gran daño hecho a otro, cuando concebimos que ha sido hecho injustamente, INDIGNACIÓN.

El deseo del bien de otro, BENEVOLENCIA, BUENA VOLUNTAD, CARIDAD. Si se refiere al hombre en general, BONDAD NATURAL.

El deseo de riquezas, CODICIA; nombre usado siempre en tono de censura, porque los hombres que luchan por lograrlas ven con desagrado que otros las obtengan. El deseo en sí mismo debe ser censurado o permitido según los medios que se pongan en juego para realizarlo.

El deseo de preeminencia, AMBICIÓN: nombre usado también en el peor sentido por la razón antes mencionada.

El deseo de cosas que conducen difícilmente a nuestros fines, y el temor de cosas que solo oponen escasos obstáculos a su logro, PUSILANIMIDAD.

El desprecio respecto a esas ayudas u obstáculos insignificantes, MAGNANIMIDAD.

Magnanimidad, en el peligro de muerte o heridas, VALOR, ENTEREZA.

Magnanimidad, en el uso de las riquezas, LIBERALIDAD.

Pusilanimidad respecto a lo mismo, TACAÑERÍA Y MISERIA o PARSIMONIA, según sea aceptable o inaceptable.

Amor hacia la persona en el aspecto de convivencia, AMABILIDAD.

Amor hacia las personas por mera complacencia de los sentidos, DESEO NATURAL.

Amor del mismo género, adquirido por reminiscencia insistente, es decir, por imaginación del placer pasado, LUJURIA.

Amor singular de alguien, con el deseo de ser singularmente amado, PASIÓN AMOROSA. La misma cosa, con el temor de que

esa estimación no sea mutua, CELOS.

Deseo de hacer daño a otro, para obligarle a lamentar algún hecho cometido, AFÁN DE VENGANZA.

Deseo de saber por qué y cómo, CURIOSIDAD; Este sentimiento no se da en ninguna otra criatura viva, sino en el hombre. El hombre se distingue singularmente no solo por su razón, sino también por esa pasión, de otros animales, en los cuales el apetito nutritivo y otros placeres de los sentidos son de tal modo predominantes que borran toda preocupación de conocer las causas; éste es un anhelo de la mente que, por la perseverancia en el deleite que produce la continua e infatigable generación de conocimiento, supera a la fugaz vehemencia de todo placer carnal.

Temor del poder invisible imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos, RELIGIÓN; no permitidos, SUPERSTICIÓN. Cuando el poder imaginado es, realmente, tal como lo imaginamos, RELIGIÓN VERDADERA.

Temor, sin darse cuenta del porqué o el cómo, TERROR PÁNICO; así se denomina por las fábulas que hacían a Pan autor de ello; en verdad existe siempre en quien primero sintió el temor una cierta comprensión de la causa, aunque el resto lo ignore; cada uno supone que su compañero sabe el porqué. Por tal motivo esta pasión ocurre solo a un grupo numeroso o multitud de gentes.

Alegría por la aprehensión de una novedad, ADMIRACIÓN; es propia del hombre, puesto que excita el apetito de conocer la causa.

Alegría que surge de la imaginación de la propia fuerza y capacidad de un hombre es la exaltación de la mente que se denomina GLORIFICACIÓN; si se basa en la experiencia de acciones pasadas, coincide con la confianza; pero cuando se funda en la adulación de los demás, solamente en el propio concepto, para

deleitarse en las consecuencias de ello, se llama VANAGLORIA, nombre que está muy justamente aplicado, porque una confianza bien fundada suscita potencialidad, mientras que suponer un fuerza inexistente no la engendra; ello hace que a esta gloria se le denomine, con razón, vana.

El pesar causado por la opinión de una falta de poder se llama DESALIENTO.

La vanagloria que consiste en la ficción o suposición de capacidades en nosotros mismos, cuando sabemos que no disponemos de ellas, es muy frecuente en los jóvenes; aliméntase por las historias o por la ficción de magnas empresas; con frecuencia queda corregida por la edad y la ocupación.

El entusiasmo repentino es la pasión que mueve a aquellos gestos que constituyen la RISA; es causada o bien por algún acto repentino que a nosotros mismos nos agrada o por la aprehensión de algo deforme en otras personas, en comparación con las cuales uno se ensalza a sí mismo. Ocurre esto a la mayor parte de aquellos que tienen conciencia de lo exiguo de su propia capacidad, y para favorecerse observan las imperfecciones de los demás. Por tanto, la frecuencia en el reír de los defectos ajenos es un signo de pusilanimidad. Porque los hombres grandes propenden siempre a ayudar a los demás en sus cuitas, y se comparan solo con los más capaces.

Por el contrario, el desaliento repentino es la pasión que causa LLANTO; está motivado por ciertos accidentes, como la repentina pérdida de alguna esperanza vehemente o por algún fracaso de la propia fuerza. A ello propenden aquellas personas que necesitan contar inexcusablemente con una ayuda externa, como son las mujeres y los niños. Algunos lloran por la pérdida de amigos; otros por su falta de amabilidad; otros, por la repentina paralización, causada en sus pensamientos de venganza, por la reconciliación. Pero en todos los casos ambas cosas, risa

y llanto, son mociones repentinas. La costumbre las elimina paulatinamente. Porque ningún hombre ríe de pasadas chocarrerías, ni llora por calamidades ya lejanas.

El pesar causado por el descubrimiento de cierto defecto de capacidad se denomina VERGÜENZA, pasión que se delata en el RUBOR; consiste en la aprehensión de alguna cosa poco honorable. En los jóvenes es un signo de la estima en que se tiene la buena reputación, y por tanto, resulta apreciable. En los viejos es un signo de lo mismo, pero, como viene demasiado tarde, no es apreciable ya.

El desprecio por la buena reputación se llama IMPUDICIA.

El dolor que causa una calamidad ajena se denomina LÁSTIMA, y se produce por la idea de que una calamidad semejante puede ocurrimos a nosotros mismos; esta es la razón de que también se llame COMPASIÓN, y usando una frase de los tiempos presentes, COMPAÑERISMO. Cuando se trata de calamidades que derivan de un gran desastre, los mejores hombres sienten menos lástima, y ante la misma calamidad tienen menos lástima aquellos que se sienten menos amenazados por ella.

El desprecio o escaso sentimiento que inspira la desgracia ajena es lo que los hombres llaman CRUELDAD, y procede de la seguridad de la propia fortuna. Porque yo no concibo la posibilidad de que un hombre encuentre placer sustantivo en las grandes desgracias de los demás.

La pena que suscita el éxito de un competidor en riquezas, honor u otros bienes, cuando va unida al propósito de robustecer nuestras propias aptitudes para igualar o superar a aquél, se llama EMULACIÓN. Si se asocia con el propósito de suplantar o poner obstáculos a un competidor ENVIDIA.

Cuando en la mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y a la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas

de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestra mente, de tal modo que a veces sentimos un apetito hacia ella, otras una aversión, en ocasiones una esperanza de realizarla, otras veces una desesperación o temor de no alcanzar el fin propuesto, la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos DELIBERACIÓN.

En consecuencia, la deliberación no existe respecto de las cosas pasadas, porque es manifiestamente imposible cambiar lo pasado; ni tampoco de las cosas que sabemos que son imposibles o, cuando menos, lo imaginamos así, porque los hombres saben o piensan que tal deliberación es vana. Pero de las cosas imposibles que suponemos posibles podemos deliberar, porque no sabemos que ello es en vano. Y esto se llama deliberación, porque implica poner término a la libertad que tenemos de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión.

En la deliberación el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de querer. Los animales que tienen capacidad de deliberación deben tener también, necesariamente, voluntad. La definición de la voluntad dada comúnmente por las Escuelas, en el sentido de que es un apetito racional, es defectuosa, porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón. Pero si, en lugar de un apetito racional, decimos un apetito que resulta de la deliberación precedente, entonces la definición es la misma que he dado aquí. Voluntad, por consiguiente, es el último apetito en la deliberación. Y aunque decimos, en el discurso común, que un hombre tuvo, en cierta ocasión, voluntad de hacer una cosa, y que, no obstante, se abstuvo de hacerla, esto es propiamente una inclinación que no constituye acción voluntaria, porque la acción no depende de ello, sino de la última inclina-

ción o apetito. Si los apetitos intervinientes convirtieran en voluntaria una acción, entonces, por la misma razón, todas las aversiones intervinientes deberían hacer involuntaria la misma acción, y así, una y la misma acción, sería, a la vez, las dos cosas: voluntaria e involuntaria.

Resulta, así, manifiesto que no solo son voluntarias las acciones que tienen su comienzo en la codicia, en la ambición, en el deseo o en otros apetitos con respecto a la cosa propuesta, sino también todas aquellas que se inician en la aversión o en el temor de las consecuencias que suceden a la omisión.

Las formas de dicción, mediante las cuales se expresan las pasiones, son parcialmente idénticas y parcialmente diferentes de aquellas por las cuales expresamos nuestros pensamientos. En primer lugar, generalmente todas las pasiones pueden ser expresadas de modo indicativo, como yo amo, yo temo, yo me alegro, yo delibero, yo quiero, yo ordeno; pero algunas de ellas tienen sus expresiones particulares que, no obstante, no son afirmaciones, a menos que sirvan para llegar a otras conclusiones distintas de las de la pasión de la cual proceden, La deliberación puede expresarse, también, de modo subjetivo, lo cual implica una expresión propia para significar suposiciones, con sus consecuencias como: si se hace esto, entonces sucederá aquello; y no difiere del lenguaje del razonamiento, salvo en que el razonamiento se hace en términos generales, mientras que la deliberación es, en la mayor parte de los casos, de particulares. El lenguaje del deseo y de la aversión es imperativo, como: haz esto, no hagas aquello. Cuando el interesado se obliga a hacer u omitir, existe un mandato; en otro caso, una súplica; en algunos, un consejo. El lenguaje de la vanagloria, de la indignación, de la lástima y del afán de venganza es optativo. Del deseo de saber hay una expresión peculiar que se llama interrogativa, como: ¿qué es esto?, ¿cómo?, ¿cómo está hecho?, ¿por qué? Yo no conozco otro lenguaje de las pasiones. Porque las maldi-

ciones, juramentos e insultos, y otras formas semejantes, no tienen valor como elementos de discurso, sino como mera palabrería.

Estas formas de dicción son expresiones o significados voluntarios de nuestras pasiones: pero signos ciertos no lo son, porque pueden ser usados arbitrariamente, ya sea que quienes los usan tengan esas pasiones o no. Los mejores signos de las pasiones presentes se encuentran o bien en el talante o en los movimientos del cuerpo, en las acciones, fines o propósitos que por otros conductos sabemos que son esenciales al hombre.

Y como en la deliberación los apetitos y aversiones surgen de la previsión de las consecuencias buenas y malas, y de las secuelas de la acción sobre la cual deliberamos, el efecto bueno o malo de ello depende de la previsión de una larga serie de consecuencias, de las cuales raramente un hombre es capaz de ver hasta el final. Por lejos que un hombre vea, si el bien, en tales consecuencias, supera en magnitud al mal, la sucesión entera es lo que los escritores llaman bien aparente o semejante; y, contrariamente, cuando el mal excede al bien, el conjunto es mal aparente o semejante; así quien, por experiencia o razón, tiene las máximas y más seguras perspectivas de las consecuencias, delibera mejor por sí mismo y es capaz, cuando quiera, de dar el mejor consejo a los demás.

El éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua, es lo que los hombres llaman FELICIDAD. Me refiero a la felicidad en esta vida; en efecto, no hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones. Qué género de felicidad guarda Dios para aquellos que con devoción le honran, nadie puede saberlo antes de gozarlo: son co-

sas que resultan, ahora, tan incomprensibles como ininteligible parece la frase *visión beatífica* de los escolásticos.

La forma de dicción por medio de la cual significan los hombres su opinión acerca de la bondad de una cosa es el ELOGIO. Aquello con lo cual significan la capacidad y la grandeza de una cosa constituye la EXALTACIÓN. Y aquello con lo cual significan la opinión que tienen de la felicidad de un hombre es lo que los griegos llamaban μακαρισμὸς, expresión para la cual carecemos de un nombre en nuestro idioma. Considero que con lo dicho hay suficiente, para nuestro propósito, por lo que respecta a las pasiones.

CAPÍTULO VII

DE LOS FINES O RESOLUCIONES DEL DISCURSO

Para todos los discursos, gobernados por el afán de saber, existe, en último término, un fin, que consiste en alcanzar o renunciar a algo. Y dondequiera que se interrumpa la cadena del discurso, existe un fin circunstancial.

Si el discurso es puramente mental, consiste en pensamientos disyuntivos de que la cosa será o no será, o de que ha sido o no ha sido. Así, dondequiera que interrumpamos la cadena de un discurso humano, dejamos la presunción de que será o no será; de si ha sido o no ha sido. A todo esto se denomina opinión. Y así como existen apetitos alternativos, al deliberar respecto al bien y al mal, así también hay una opinión alternativa en la busca de la verdad respecto al pasado y al futuro. Y así como el último apetito en la deliberación se denomina voluntad, así la última opinión en busca de la verdad del pasado y del fu-

turo se llama JUICIO o sentencia resolutiva y final de quien realiza el discurso. Y como la serie completa de los apetitos alternos, en la cuestión de lo bueno y lo malo, se llama deliberación, así la serie completa de las opiniones que alternan en la cuestión de lo verdadero y de lo falso, se llama DUDA.

Ningún discurso puede terminar en el conocimiento absoluto de un hecho, pasado o venidero. Porque, para conocer un hecho, primero es necesaria la sensación, y luego la memoria. Y en cuanto al conocimiento de las consecuencias, a lo que anteriormente he dicho que se denomina ciencia, no es absoluto, sino condicional. Ninguno puede saber por discurso que esto o aquello es, ha sido o será, porque ello supondría saber absolutamente: solo que si esto es, aquello es; o si esto ha sido, aquello ha sido; o si esto era, aquello será, lo cual implica saber condicionalmente. Y esta no es la consecuencia de una cosa con respecto a otra, sino del nombre de una cosa con respecto a otro nombre de la misma cosa.

Por consiguiente, cuando el discurso se expresa verbalmente, y comienza con las definiciones de las palabras, y avanza, por conexión de las mismas, en forma de afirmaciones generales, y de éstas, a su vez, en silogismos, el fin o la última suma se denomina conclusión; y la idea mental con ello significada es conocimiento condicional, o conocimiento de la consecuencia de las palabras, lo que comúnmente se denomina CIENCIA. Pero si la primera base de semejante discurso no está constituida por definiciones, o si las definiciones no se conjugan correctamente unas con otras formando silogismos, entonces el fin o conclusión continúa siendo OPINIÓN acerca de la verdad de algo afirmado, aunque a veces con palabras absurdas e insensatas, sin posibilidad de ser comprendidas. Cuando dos o más personas conocen uno y el mismo hecho, se dice que son CONSCIENTES de ello una respecto a otra, lo cual equivale a conocer conjuntamente. Y como tales personas son los mejores testigos respecto

de los hechos mutuos o de los de un tercero, fue y ha sido siempre repudiado como un acto censurable, para cualquier hombre, hablar contra su conciencia, o corromper o forzar a otro para proceder así. Tal es la causa de que el testimonio de la conciencia haya sido siempre atendido con diligencia en todos los tiempos. Con posterioridad, los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para designar un conocimiento de sus propios actos secretos, y de sus secretos pensamientos, y así se dice retóricamente que la conciencia equivale a mil testigos. Por último, quienes están vehementemente enamorados de sus propias opiniones y, por absurdas que sean, tienden con obstinación a mantenerlas, dan a esas opiniones suyas el nombre reverente de conciencia, como si les pareciera inadecuado cambiarlas o hablar contra ellas; y así pretenden saber que son ciertas, cuando saben a lo sumo que ello no pasa de una opinión.

Cuando el discurso de un hombre no comienza por definiciones, o bien se inicia por una contemplación de sí propio, y entonces se llama opinión, o se apoya en afirmaciones de otra persona, de cuya capacidad para conocer la verdad y de cuya honestidad sincera no tiene la menor duda, entonces el discurso no concierne tanto a la cosa como a la persona, y la resolución se llama CREENCIA Y FE; fe en el hombre, creencia en dos cosas, en el hombre y en la verdad de lo que él dice. Así que en la creencia hay dos opiniones, una de ellas de los dichos del hombre, otra de su verdad. Tener fe en o confiar en, o creer en un hombre, significan la misma cosa, a saber: una opinión acerca de su veracidad; pero creer lo que se dice significa solo una opinión sobre la verdad de lo dicho. Observamos que la frase yo *creo en*, como también la latina, *credo in*, y la griega, πιςένω ἔις, *nunca se usan* sino cuando se refieren a lo divino. En lugar de ello, en otros escritos se dice yo creo en él, yo confío en él, yo tengo fe en él, yo me apoyo en él; y en latín, *credo illi*; *fido illi*;

en griego, πιςένω άντω; y esta singularidad del uso eclesiástico de las palabras ha levantado muchas disputas acerca del verdadero objeto de la fe cristiana.

Pero al decir creo en, como se afirma en el Credo, no se significa la confianza en la persona, sino la confesión y reconocimiento de la doctrina. Porque no solo los cristianos, sino toda clase de hombres creen de tal modo en Dios que consideran como verdad cuanto se le atribuye, compréndanlo o no. Este es el máximo de fe y confianza que una persona cualquiera puede tener. Pero no todos creen la doctrina del Credo.

De aquí podemos inferir que cuando creemos en la veracidad de lo que alguien afirma a base de argumentos tomados no de la cosa misma, o de los principios de la razón natural, sino de la autoridad y buena opinión que tenemos de quien lo ha dicho, entonces el que dice o la persona en quien creemos o confiamos, y cuya palabra admitimos, es el objeto de nuestra fe; y el honor hecho al creer, se hace a él solamente. Como consecuencia, cuando creemos que las Escrituras son la palabra de Dios, no teniendo revelación inmediata de Dios mismo, nuestra creencia, fe y confianza están en la Iglesia, cuya palabra admitimos y a la que prestamos nuestra aquiescencia. Y aquellos que creen en lo que un profeta les refiere en nombre de Dios, admiten la palabra del profeta, le honran, y confían y creen en él, recogiendo la verdad de lo que relata, ya sea un profeta verdadero o falso; y así ocurre también con todo lo demás en historia. Porque si yo no creyera todo lo que han escrito los historiadores sobre los actos gloriosos de Alejandro o de César, no creo que el espíritu de Alejandro o de César tuvieran motivo alguno para ofenderse por ello, ni ningún otro, salvo el historiador. Si Livio dice que los dioses hicieron hablar una vez a una vaca y no lo creemos, no desconfiamos de Dios, sino de Livio. Así es evidente que cualquier cosa que creemos, no por otra razón sino solamente por la que deriva de la autoridad de

los hombres y de sus escritos, ya sea comunicada o no por Dios, es fe en los hombres solamente.

CAPÍTULO VIII

DE LAS VIRTUDES COMÚNMENTE LLAMADAS INTELECTUALES Y DE SUS DEFECTOS OPUESTOS

Generalmente, la verdad, en toda clase de asuntos, es algo que se estima por su eminencia. Consiste en la comparación, porque si todas las cosas fueran iguales en todos los hombres, nada sería estimado. Y por virtudes INTELECTUALES se entiende, siempre, aquellas actitudes de la mente que los hombres aprecian, valoran y desearían poseer en sí mismos: comúnmente se comprenden bajo la denominación de un buen talento, aunque la misma palabra talento se use también para distinguir una cierta aptitud del resto de ellas.

Estas verdades son de dos clases: naturales y adquiridas. Con la denominación de naturales no significo lo que un hombre tiene desde su nacimiento, porque entonces no posee sino sensaciones; en ello difieren los hombres tan poco unos de otros, y de los animales, que no puede incluirse esa cualidad entre las virtudes. Me refiero más bien a ese talento que se adquiere solamente por el uso y la experiencia, sin método, cultura e instrucción. Ese TALENTO NATURAL consiste principalmente en dos cosas: celeridad de la imaginación (es decir, con respecto a otro) y sucesión rápida de un pensamiento dirección certera hacia algún fin propuesto. Por lo contrario, una imaginación lenta constituye el defecto o falta de inteligencia que comúnmente se

denomina PESADEZ, estupidez, y a veces con otros nombres que significan lentitud de movimientos o dificultad de ser movido.

Esta diferencia de celeridad proviene de la diferencia de las pasiones humanas; unos hombres aman y aborrecen unas cosas, otros otras; como consecuencia, ciertos pensamientos humanos siguen un camino, y otros otro, y retienen y observan de modo diferente las cosas que pasan a través de su imaginación. Y como en esta sucesión de los pensamientos humanos no hay nada que observar en las cosas sobre las cuales se piensa, si no es aquello en que una se asemeja o se diferencia de otra, o para qué sirven, o cómo sirven para determinado propósito, quienes observan su semejanza, en los casos en que esta cualidad difícilmente es observada por otros, se dice que tienen un buen talento, con lo cual, en esta ocasión, se significa una buena imaginación. Quienes observan esa diferencia y desemejanza, actividad que se denomina distinguir, observar y juzgar entre cosa y cosa, cuando este discernimiento no es fácil, se dice que tiene un buen juicio, particularmente en materia de conversación y negocios. Cuando han de discernirse tiempos, lugares y personas, esta virtud se denomina DISCRECIÓN. Lo primero, es decir, la fantasía, sin ayuda del juicio, no puede considerarse como virtud; pero lo último, es decir, el juicio y la discreción reunidos se recomiendan por sí mismos aun sin auxilio de la fantasía. Junto a la discreción sobre tiempos, lugares y personas, que es indispensable para una buena imaginación, se requiere, también, una aplicación frecuente de los pensamientos con respecto a su fin; es decir, con respecto al uso que ha de hacerse de ellos. Hecho esto, quienes poseen esta virtud, fácilmente encuentran similitudes que no solamente resultan agradables para la ilustración de su discurso y para exonerarlo con nuevas y adecuadas metáforas, sino también por la rareza de su invención. En cambio, sin ese sentido certero o dirección hacia el fin, una gran imaginación no es sino una especie de locura; tal ocurre con

quienes, iniciando un discurso, se apartan de su propósito por alguna cuestión que les viene a la mente, cayendo en tan abundantes y diversas digresiones y paréntesis, que se extravían lamentablemente. No conozco ningún nombre especial para este género de locura, pero su causa es, a veces, la falta de experiencia, que hace parecer a un hombre nueva y rara una cosa que no lo es para los otros; a veces la pusilanimidad, cuando lo que parece grande a uno, otros hombres lo estiman baladí; y como todo lo que es nuevo y grande resulta, por consiguiente, digno de expresión, aparta a un hombre gradualmente de la vía señalada a sus discursos.

En un buen poema, ya sea épico o dramático, como también en sonetos, epigramas y otras piezas, se requieren ambas cosas, juicio e imaginación. Pero la imaginación debe ser preeminente; porque tales obras deben agradar por su extravagancia, pero no desagradar por su indiscreción.

En una buena historia la cualidad eminente debe ser el juicio, porque la bondad consiste en el método, en la verdad y en la selección de las acciones más dignas de ser conocidas. La imaginación no tiene ahí adecuado lugar si no es para adornar el estilo.

En las oraciones laudatorias y en las invectivas la imaginación predomina, porque el fin propuesto no es la verdad, sino el ensalzamiento o la denigración, lo cual se logra mediante comparaciones nobles o viles. El juicio sugerirá qué circunstancias hacen una acto laudable o reprobable.

En las exhortaciones e informes, como la verdad o la simulación sirven mejor al designio propuesto, unas veces interesa más el juicio y otras la fantasía.

En la demostración, en el consejo y en toda busca rigurosa de la verdad, el juicio lo es todo, salvo en aquellas ocasiones en que la comprensión necesita facilitarse por una semblanza ade-

cuada, caso en el cual precisa recurrir a la imaginación. En cuanto a las metáforas, deben ser decididamente excluidas en este caso porque revelan una simulación, y admitirlas en un consejo o razonamiento sería insensatez manifiesta.

En un discurso cualquiera, si el defecto de discreción es evidente, por extraordinaria que sea la imaginación, el discurso entero será considerado como un signo de falta de talento; nunca ocurre esto cuando la discreción es manifiesta, aunque la imaginación resulte pobre.

Los pensamientos secretos de un hombre giran en torno a todas las cosas, santas y profundas, limpias, obscenas, graves y ligeras, sin vergüenza ni desdoro; no ocurre lo mismo con el discurso verbal, ya que el juicio debe tener en cuenta el lugar, el tiempo y las personas. Un anatómico o un médico pueden expresar o escribir su opinión sobre cosas sucias, porque su objeto no es agradar, sino ser útil, pero que otro hombre escriba sus fantasías extravagantes y ligeras sobre esas mismas cosas es como si alguien se presentara en una reunión después de haberse revolcado en el fango. La diferencia consiste en la falta de discreción. En los casos de deliberada disipación de la mente y en el circulo familiar un hombre puede jugar con los sonidos y con las significaciones equivocas de las palabras, cosa que en ocasiones es signo de extraordinaria fantasía. Pero en un sermón, o en público, o ante personas desconocidas, o delante de aquellas a quienes reverenciamos, tales juegos de palabras no pueden ser considerados sino como necedad manifiesta, y la diferencia consiste una vez más en la falta de discreción. Así que donde falta el ingenio no es la imaginación lo que estorba, sino la falta de discreción. Por consiguiente, el juicio sin imaginación es talento, pero la fantasía sin juicio no lo es.

Cuando los pensamientos de un hombre que se propone algo giran en torno a una multitud de cosas y observa cómo pueden conducirle a tal designio, o qué designios pueden conducirle a

ello, si sus observaciones son de tal linaje que no pueden considerarse fáciles o usuales, este talento de la persona en cuestión se denomina PRUDENCIA, y depende en gran parte de la experiencia y memoria de cosas análogas anteriores y de sus consecuencias. En esto no existe tanta diferencia entre los hombres como la hay en sus fantasías y en sus juicios; en efecto, la experiencia de los hombres de una misma edad no difiere grandemente en orden a la cantidad, pero varia según las diferentes ocasiones, ya que cada uno tiene sus particulares designios. Gobernar bien una familia y un reino no son grados diferentes de prudencia, sino diferentes especies de negocios; del mismo modo que diseñar un cuadro en pequeño o en grande, o en tamaño mayor que el natural, no implica sino grados diferentes de arte. Un esposo sencillo es más prudente en los negocios de su propia casa que un consejero privado en los asuntos de otro hombre.

Si a la prudencia se añade el uso de medios injustos o deshonestos, tales como los que usualmente arbitra el hombre cuando siente temor o necesidad, nos encontramos con esa especie de sabiduría tortuosa que se denomina ASTUCIA, y es un signo de pusilanimidad. En efecto, la magnanimidad implica el desprecio de ayudas injustas o deshonestas. Y lo que los latinos llaman *versutia* (traducido al inglés, *shifting*), que consiste en aceptar el peligro presente para evitar otro mayor como ocurre cuando alguien roba a uno para pagar a otro, es una astucia de corto radio, lo que se llama *versutia*, derivado de *versura*, que significa tomar el dinero a usura para hacer frente al pago actual del interés.

En cuanto al talento adquirido (me refiero al logrado por el método y la instrucción), no es otra cosa que la razón; está fundado en el uso correcto del lenguaje, y produce las ciencias. Pero de razón y de ciencia he hablado ya en los capítulos V y VI.

Las causas de esta diferencia de talento se encuentran en las pasiones; y la diferencia de pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y, en parte, de la distinta educación. Porque si la diferencia procediese del temple del cerebro y de los órganos de los sentidos, tanto externos como internos, no habría menos diferencia entre los hombres en cuanto a la vista, al oído y otros sentidos que en cuanto a su imaginación y a su discernimiento. La diferencia de talento procede, por consiguiente, de las pasiones, que no solamente difieren por la diversa complexión humana, sino también por sus diferencias en punto a costumbres y educación.

Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder. Por tal razón, un hombre que no tiene gran pasión por ninguna de estas cosas es lo que suele llamarse un indiferente, aunque, por lo demás, puede ser un hombre tan cabal que sea incapaz de ofender a nadie, pero sin gran imaginación ni adecuado juicio. Porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas. Toda la firmeza en los actos de la inteligencia y toda la rapidez de la misma proceden de aquí. En efecto, no tener deseos es estar muerto; tener pasiones débiles es pereza; apasionarse indiferentemente por todas las cosas, DISIPACIÓN y distracción, y tener por alguna cosa pasiones más fuertes y más vehementes de lo que es ordinario en los demás, es lo que los hombres llaman LOCURA.

Existen clases tan diversas de locura como de pasiones mismas. A veces la pasión, extraordinaria y extravagante, procede de la defectuosa constitución de los órganos del cuerpo o de un

daño que se le ha inferido; a veces, el daño e indisposición de los órganos lo causan la vehemencia o prolongada continuidad de la pasión. Pero en ambos casos la locura es de una sola y la misma naturaleza.

La pasión, cuya violencia o continuidad producen la locura, es, o bien una gran vanagloria, lo que comúnmente se llama orgullo y alta estimación de sí mismo, o un gran desaliento o desánimo.

El orgullo lanza al hombre a la violencia, y su exceso es la locura, RABIA vehemente o FUROR. Y así ocurre que un excesivo anhelo de venganza, cuando se hace habitual, perturba los órganos y se convierte en rabia. El amor excesivo, con celos, se transforma en rabia también. La exagerada opinión que un hombre tiene de sí mismo, cuando siente la inspiración divina, por su sabiduría, por su enseñanza, sus maneras, etc., se convierte en distracción y disipación. La misma cosa, asociada con la envidia, se convierte en rabia; la opinión vehemente de la verdad de todas las cosas, contradicha por los otros, engendra rabia también.

El abatimiento provoca en el hombre temores inmotivados; es llamado comúnmente MELANCOLÍA, y tiene también manifestaciones diversas; por ejemplo, la frecuencia de cementerios y lugares solitarios, los actos de superstición, el temor a alguien o a alguna cosa en concreto.

En suma, todas las pasiones que producen una conducta extraña y desusada reciben, por lo general el nombre de locura. Pero de las diversas clases de ella quien quisiera tomarse la pena podrá contar una legión, y si los excesos son locura no hay duda de que las pasiones mismas, cuando tienden al mal, son grados de ella.

Por ejemplo, aunque el efecto de la locura en quienes creen hallarse inspirados no siempre es visible en una persona por

una acción extravagante que proceda de tales pasiones, cuando varias personas obedecen a una de esas inspiraciones, la rabia de la multitud entera es bastante visible. Porque ¿qué mayor prueba de locura que increpar, herir y lapidar a vuestros mejores amigos?, y esto es lo menos que semejante multitud puede hacer. Esa multitud increpará, combatirá y aniquilará a aquellos que en tiempos pasados de su vida les aseguraron contra el mal. Y si esto es locura en la multitud, lo mismo ocurre con el hombre particular. Porque, como en medio del mar, aunque un hombre no perciba el rumor del agua que le rodea está bien seguro de que esta porción contribuye al rumor de las olas tanto como cualquiera otra parte del mar entero, así, aunque no percibamos una gran inquietud en uno o en dos hombres, podemos estar seguros que sus pasiones singulares son parte de la agitación que anima a una nación turbulenta. Y si no existiera nada que manifestara su locura, por lo menos la pretensión misma de asignarse tal inspiración es prueba suficiente de ello. Si un habitante de Bedlam os entretuviera en términos pretenciosos, y al despediros quisierais saber quién es para corresponder más tarde a su atención y os dijera que es Dios Padre, pienso que no necesitaríais esperar ninguna otra acción extravagante para tener una prueba de su locura.

Este sentido de la inspiración, llamado comúnmente espíritu particular, se inicia con mucha frecuencia en el hallazgo o percepción de un error en que generalmente incurren los demás; y no sabiendo o no recordando por qué conducto de razón llegan a una verdad tan singular (como ellos lo piensan, aunque lo que descubren sea en muchos casos una sinrazón), actualmente se admiran a sí mismos, suponiendo que se encuentran en posesión de la gracia del Todopoderoso que les ha revelado esa verdad, de modo sobrenatural, por su Espíritu.

Que a su vez esta locura no es otra cosa sino la muestra de una excesiva pasión se advierte por los efectos del vino, muy

semejantes a los de la mala disposición de los órganos. Porque la manera de conducirse los hombres que han bebido demasiado es la misma que la de los locos: algunos de ellos rabian, otros aman, otros ríen, todos de modo extravagante, pero de acuerdo con sus distintas pasiones dominantes. Porque el vino produce el efecto de disipar todo disimulo, dejando que se manifieste la deformidad de las pasiones. Ni los hombres más sobrios, cuando caminan solos, dando rienda suelta a su imaginación, tolerarían que la extravagancia de sus pensamientos fuera públicamente advertida, lo cual es una confesión de que las pasiones sin guía son, en la mayor parte de los casos, mera locura.

Lo mismo en tiempos pasados que en otros más cercanos las opiniones del mundo concernientes a la causa de la locura han sido dos. Algunos la hacen derivar de las pasiones; otros, de los demonios o espíritus, tanto buenos, como malos, pensando que esos entes son susceptibles de agitar sus órganos en tan extraña e inconsiderada manera, como suele ocurrir a los locos. Los primeros llaman a tales hombres locos; pero los últimos les denominan demoníacos (es decir, poseídos por los espíritus); a veces, energúmenos (es decir, agitados o movidos por los espíritus); y ahora en Italia se les llama no solamente *pazzi,* o locos, sino también *spiritati,* o posesos.

Hubo una vez gran afluencia de gente a Abdera, ciudad de los griegos, durante la representación de la tragedia de *Andrómeda* en un día extraordinariamente caluroso; como consecuencia de ello, una gran parte de los espectadores contrajo fiebre, que quedó curada con el advenimiento del invierno. Decíase que esta locura procedía de la pasión suscitada por la tragedia. Del mismo modo cayó sobre dicha ciudad griega una racha de locura que afectaba solamente a las jóvenes doncellas e inducía a muchas de ellas a ahorcarse. Supúsose por muchos que esta locura era acto del demonio. Pero hubo quien sospechó que el hastío de la vida sentido por las jóvenes podía proceder

de cierta pasión de la mente, y suponiendo que estimaban en más su honor aconsejó a los magistrados que desnudaran a las interesadas y las dejasen colgar desnudas. De este modo dice la historia que curaron su locura. Pero, por otro lado, los mismos griegos atribuían frecuentemente la locura unas veces a la actuación de las Euménides o Furias; otras, a Ceres, a Febo y a otros dioses. Muchas cosas atribuían entonces los hombres a los fantasmas, suponiéndoles cuerpos aéreos vivientes, y en general los llamaban espíritus. Los romanos en esto tenían la misma opinión que los griegos, y así ocurrió también con los judíos. Llamaban éstos a los profetas locos o demoníacos, según los considerasen inspirados por espíritus buenos o malos; y algunos de ellos llamaban a ambos profetas y demoniacos, hombres locos; y otros llaman al mismo hombre las dos cosas, demoníaco y loco. En cuanto a los gentiles, no puede esto causar extrañeza, porque las enfermedades naturales eran denominadas y conjuradas por ellos como demonios; así que cualquiera comprendía bajo la denominación de demonio lo mismo una fiebre que un diablo. Pero que los judíos tengan tal opinión es algo extraño, porque ni Moisés ni Abraham pretendían profetizar por la posesión de un espíritu, sino por la voz de Dios o por la visión o ensueño. Ni existe tampoco cosa alguna en su ley moral o ceremonial por la cual pueda pretenderse que existiera tal entusiasmo o posesión. Cuando se dice que Dios (*Mt., 11, 25*) tomó el espíritu que había en Moisés y lo dio a los setenta más ancianos, el espíritu de Dios (considerándolo como la sustancia de Dios) no queda por ello dividido. Las Escrituras, al decir espíritu de Dios, en el hombre significan un espíritu humano propenso a lo divino. Y donde se dice (*Ex., 28, 3*) aquel a quien he henchido con el espíritu de la sabiduría para que hagan vestidos a Aarón, no quiere decirse que se haya imbuido en él un espíritu que pueda hacer vestidos, sino la sabiduría de sus propios espíritus en este género de trabajo. En el mismo sentido,

cuando el espíritu del hombre produce acciones impuras se llama ordinariamente espíritu impuro; y así se habla también de otros espíritus, por lo menos cuando la verdad y el vicio son de tal naturaleza que resultan extraordinarios y eminentes. Tampoco los otros profetas del Antiguo Testamento pretendieron estar inspirados o que Dios hablara por ellos, sino que se les manifestara mediante la voz, visión o ensueño. Y el peso del Señor no era posesión, sino orden o mando. ¿Cómo pudieron los judíos caer en esta idea de la posesión? Yo no me imagino razón alguna sino la que es común a todos los hombres, especialmente el anhelo de curiosidad por buscar las causas naturales, y su empeño de situar la felicidad en la adquisición de los grandes placeres de los sentidos, y en las cosas que más inmediatamente conducen a ellos. En efecto, quienes ven ciertas excelencias, desastres y defectos en una mente humana, a menos que no se den cuenta de la causa que pudo probablemente originarlos, difícilmente pensarán que sea cosa natural, y si no es natural habrá de ser sobrenatural; y entonces ¿qué puede haber sino Dios o el demonio en ellos? De aquí que cuando nuestro Salvador *(Mr., 3, 21)* se hallaba rodeado por la multitud, sus familiares sospechaban que estuviera loco y salieron de casa para detenerle. Pero los escribas decían *(Jn., 10, 20)* que tenía a Belcebú, y que gracias a él expulsaba a los demonios, como si el loco más grande empujara a los más pequeños. Así, en el Antiguo Testamento, aquel que vino a ungir a Jehú *(2 R., 9, 11)* era un profeta, pero alguno de los circunstantes preguntó: «Jehú, ¿qué viene a hacer ese loco?». Así que, en suma, es manifiesto que todo aquel que se comporta de un modo extraordinario era considerado por los judíos como poseído, bien por un Dios, bien por un espíritu maligno; exceptuábanse los saduceos, quienes, por otra parte, erraban tanto que no creían en absoluto en la existencia de los espíritus (lo cual no dista mucho de inducir al ateísmo), y

a causa de esto, acaso propendían a denominar a tales hombres demoníacos más bien que locos.

Pero ¿por qué nuestro Salvador procedió en la curación de ellos como si estos hombres fueran posesos y no como si fuesen locos? A ello no puedo dar otro género de respuesta sino el que se da a quienes tratan de utilizar análogamente la Escritura contra la opinión del movimiento de la tierra. La Escritura fue escrita para mostrar a los hombres el reino de Dios y para preparar sus espíritus para ser sus súbditos obedientes, abandonando el mundo y la filosofía a él referente a la disputa de los hombres para ejercicios de su razón natural. Que las tierras o los soles en su movimiento creen el día y la noche, que las acciones exorbitantes de los hombres procedan de la pasión o del demonio (con tal de que no le rindamos culto), es lo mismo por lo que se refiere a nuestra obediencia y sumisión a la Omnipotencia divina, objeto para el cual fue escrita la Escritura. En cuanto a que nuestro Salvador hablase a la enfermedad como a una persona, es la frase usual de todos aquellos que curan solamente por la palabra, como lo hizo Cristo (y como pretenden hacerlo los encantadores, ya invoquen al diablo o no). Porque ¿no se dice que Cristo increpó también a los vientos?, ¿no se le atribuye igualmente haber recriminado a la fiebre? Sin embargo, esto no permite argüir que una fiebre sea un demonio. Y cuando se dice que muchos de estos demonios confesaron a Cristo, el pasaje en cuestión no debe interpretarse necesariamente de otro modo sino en el sentido de que aquellos locos lo confesaron. Y cuando nuestro Salvador *(Mt., 12, 43)* habla de un espíritu impuro que habiendo salido de un hombre va errando por el desierto en busca de descanso y sin hallarlo, y vuelve al mismo hombre en compañía de otros siete espíritus peores que él mismo, esto es evidentemente una parábola refiriéndose a un hombre que después de haberse esforzado tenuemente por despojarse de sus deseos fue vencido por la potencia de ellos y se

hizo siete veces peor de lo que era. Así que yo no veo absolutamente nada en la Escritura que obligue a creer que los demoniacos eran otra cosa que locos.

Y todavía existe otro defecto en los discursos de algunas personas que puede ser enumerado entre las especies de locura: nos referimos al abuso de palabras, de que anteriormente he hablado, en el capítulo V, bajo la denominación de absurdas. Tal ocurre cuando los hombres expresan palabras que, reunidas unas con otras, carecen de significación, no obstante lo cual las gentes, sin comprender sus términos, las repiten de modo rutinario, y son usadas por otros con la intención de engañar mediante la oscuridad que hay en ellas. Ocurre esto solamente a aquellos que conversan sobre temas incomprensibles, como los escolásticos, o sobre cuestiones de abstrusa filosofía. El común de las gentes raramente dice palabras sin sentido, y esta es la razón de que esas otras egregias personas las tengan por idiotas. Pero para asegurarnos de que sus palabras carecen de contenido correspondiente en su espíritu habríamos de citar algunos ejemplos; si alguien lo requiere que tome por su cuenta un escolástico y vea si puede traducir cualquier capítulo concerniente a un punto difícil, como la Trinidad, la Deidad, la naturaleza de Cristo, la transustanciación, el libre albedrío, etc., a alguna de las lenguas modernas para hacerlo inteligible, o en un latín tolerable, como el que nos dieron a conocer quienes vivieron cuando el latín era una lengua común. ¿Qué significan estas palabras: La primera causa no influye necesariamente sobre la segunda en virtud de la subordinación esencial de las segundas causas, estimulándola, así, a actuar? Tal es la traducción del título del capítulo sexto de Suárez, libro primero, *Del concurso, del movimiento y de la ayuda de Dios*. Cuando los hombres escriben volúmenes enteros acerca de tales necedades, ¿no están locos o tratan de volver locos a los demás? Particularmente, en el problema de la transustanciación. Cuando, después de haber

pronunciado determinadas palabras como blancura, redondez, magnitud, cualidad, corruptibilidad, se dice que todo esto que es incorpóreo pasa de la Hostia al Cuerpo de nuestro bendito Salvador, ¿no prueban con todas aquellas terminaciones abstractas que hay otros tantos espíritus que poseen su cuerpo? Por espíritu entienden estas gentes, en efecto, cosas que siendo incorpóreas se mueven, no obstante, de un lugar a otro. De modo que este género de absurdos puede correctamente ser incluido entre las diversas especies de locura; y todo el tiempo en que, guiados por pensamientos claros de sus pasiones mundanas, se abstienen de discutir o de escribir así no son sino intervalos de lucidez. Y así ocurre con muchas de las virtudes y defectos intelectuales.

CAPÍTULO X

DEL PODER, DE LA ESTIMACIÓN DE LA DIGNIDAD, DEL HONOR Y DEL TÍTULO DE LAS COSAS

El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental.

Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. Porque la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avan-

za; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más progresan tanto más rápidamente lo hacen. El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado, o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares, como es el poder de una facción o de varias facciones coligadas. Por consiguiente, tener siervos es poder; tener amigos es poder, porque son fuerzas unidas. También la riqueza, unida con la libertad, es poder, porque procura amigos y siervos. Sin liberalidad no lo es, porque en este caso la riqueza no protege, sino que se expone a las acechanzas de la envidia.

Reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos.

También lo es, por la misma razón, la reputación de amor que experimenta la nación de un hombre (lo que se llama popularidad).

Por consiguiente, cualquier cualidad que hace a un hombre amado o temido de otros, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio de tener la asistencia y servicio de varios.

El éxito es poder, porque da reputación de sabiduría o buena fortuna, lo cual hace que los hombres teman o confíen en él.

La afabilidad de los hombres que todavía están en el poder es aumento de poder, porque engendra cariño.

La reputación de prudencia en la conducta de la paz y de la guerra es poder, porque a los hombres prudentes les encomendamos el gobierno de nosotros mismos más gustosamente que a los demás.

Nobleza es poder no en todo lugar, sino solamente en los Estados donde tiene privilegios, porque en tales privilegios con-

siste el poder.

Elocuencia es poder porque se asemeja a la prudencia.

Los buenos modales son poder porque, siendo un don de Dios, recomiendan a los hombres el favor de las mujeres y extraños.

Las ciencias constituyen un poder pequeño porque no es eminente, y, por tanto, no es reconocido por todos. Ni está en todos, sino en unos pocos, y en ellos solo en pocas cosas. En efecto, la ciencia es de tal naturaleza que nadie puede comprenderla como tal, sino aquellos que en buena parte la han alcanzado.

Las artes de utilidad pública, como fortificación, confección de ingenios y otros artefactos de guerra, son poder porque favorecen la defensa y confieren la victoria. Y aunque la verdadera madre de ellas es la ciencia, particularmente las Matemáticas, como son dadas a la luz por la mano del artífice resultan estimadas (en este caso la partera pasa por madre) como producto suyo.

El valor o estimación del hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como sería dado por el uso del poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro. Un hábil conductor de soldados es de gran precio en tiempo de guerra presente o inminente, pero no lo es en tiempo de paz. Un juez docto e incorruptible es mucho más apreciado en tiempo de paz que en tiempo de guerra. Y como en otras cosas, así en cuanto a los hombres, no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio. Porque, aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás.

La manifestación del valor que mutuamente nos atribuimos es lo que comúnmente se denomina honor y deshonor. Estimar

a un hombre en un elevado precio es honrarle; en uno bajo, deshonrarle. Pero alto y bajo en este caso deben ser comprendidos con relación al tipo que cada hombre se asigna a sí mismo.

La estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado, es lo que los hombres comúnmente denominan dignidad. Esta estimación de él por el Estado se comprende y expresa en cargos de mando, judicatura, empleos públicos o en los nombres y títulos introducidos para distinguir semejantes valores.

Elogiar a otro por una ayuda de cualquier género es honrarlo, porque expresa nuestra opinión de que posee una fuerza capaz de ayudar; y cuanto más difícil es la ayuda tanto más alto es el honor.

Obedecer es honrar, porque ningún hombre obedece a quien no puede ayudarle o perjudicarle. Y, en consecuencia, desobedecer es deshonrar.

Hacer grandes dones a un hombre es honrarlo, porque ello significa comprar su protección y reconocer su poder. Hacer pequeños dones es deshonrarlo, porque constituyen limosnas y dan idea de la necesidad de ayudas pequeñas.

Ser solícito en promover el bien de otro, así como adularle, es honrarlo, porque constituye un signo de que buscamos su protección o ayuda. Desatenderlo es deshonrarlo.

Ceder el paso o el lugar a otro en cualquier cuestión es honrarlo, porque constituye el reconocimiento de un mayor poder. Hacerle frente es deshonrarlo.

Mostrar cualquier signo de amor o temor a otros es honrarlos, porque ambas cosas, amor y temor, implican aprecio. Suprimir o disminuir el amor o el temor más de lo que el interesado espera es deshonrarle y, en consecuencia, estimarlo en poco.

Apreciar, exaltar o felicitar es honrar, porque nada se aprecia como la bondad, el poder y la felicidad. Despreciar, injuriar o compadecer es deshonrar.

Hablar a otro con consideración, aparecer ante él con decencia y humildad es honrarle, porque constituye un signo del temor de ofenderlo. Hablarle ásperamente, hacer ante él algo obsceno, reprobable, impúdico, es deshonrarle.

Creer, confiar, apoyarse en otro, es honrarle, pues revela una idea de su virtud y de su poder. Desconfiar o no creer en él es deshonrarle.

Solicitar el consejo de un hombre o sus discursos, cualesquiera que sean, es honrarle, porque denotamos pensar que es sabio, o elocuente, o sagaz. Dormitar, o pasar de largo, o hablar mientras otro habla, es deshonrarlo.

Hacer tales cosas a otro que él considere como signos de honor, o que así lo sean según la ley de la costumbre, es honrarle, porque, aprobando el honor hecho por otros, se reconoce el poder que otros le confieren. Rehusarlas es deshonrar.

Coincidir en opinión con alguien es honrarle, pues implica un modo de aprobar su juicio y sabiduría. Disentir es deshonrarle y tacharle de error, o, si el disentimiento afecta a muchas cosas, de locura. Imitar es honrar, porque implica aprobar de modo vehemente. Imitar al enemigo es deshonrarle.

Honrar a aquel a quien otros honran es honrar a éstos, como signo de aprobación de su juicio. Honrar a sus enemigos es deshonrarle.

Tomar consejo de alguien o utilizarlo en acciones difíciles es honrarle, pues ello constituye un signo que revela su sabiduría u otro poder. Negarse a emplear en casos semejantes a quienes desean ser utilizados es deshonrarles.

Todas estas vías de estimación son naturales, tanto con Estados, como sin ellos. Pero como en los Estados, aquel o aquellos

que tienen la suprema autoridad pueden hacer lo que les plazca y establecer signos de honor, existen también otros honores.

Un soberano hace honor a un súbdito con cualquier título, oficio, empleo o acción que él mismo estima como signo de su voluntad de honrarle. El rey de Persia honró a Mordecay cuando dispuso que fuera conducido por las calles, con las vestiduras regias, sobre uno de los caballos del rey, con una corona en su cabeza y un príncipe ante él, proclamando: Así se hará con aquel a quien el rey quiera honrar. Y otro rey de Persia, o el mismo en otro tiempo, a un súbdito que por cierto gran servicio solicitaba llevar uno de los vestidos del rey, le otorgó lo que pedía, pero añadiendo que debería llevarlo como bufón suyo, y esto era deshonor.

Así la fuente del honor civil está en el Estado y depende de la voluntad del soberano; tal razón es temporal, y se llama honor civil: eso ocurre con la Magistratura, con los cargos públicos, con los títulos y, en algunos lugares, con los uniformes y emblemas. Los hombres honran a quienes los poseen porque son otros tantos signos del favor del Estado; este favor es poder.

Honorable es cualquier género de posición, acción o calidad que constituye argumento y signo del poder.

Por consiguiente, se honrado, querido de muchos, es honorable, porque ello constituye expresión de poder. Ser honrado por pocos o por ninguno es deshonroso.

Dominio y victoria son cosas honorables, porque se adquieren por la fuerza, y la servidumbre, por necesidad o temor, es deshonrosa.

La buena fortuna (si dura) es honorable, como signo que es del favor de Dios. La mala fortuna y el infortunio son deshonrosos. Los ricos son honorables porque tienen poder. La pobreza es deshonrosa. La magnanimidad, la liberalidad, la esperanza, el valor, la confianza, son honorables porque proceden de la

conciencia del poder. La pusilanimidad, la parsimonia, el temor y la desconfianza son deshonrosas.

La resolución oportuna o la determinación de lo que una persona tiene que hacer es honorable porque implica el desprecio de las pequeñas dificultades y peligros. La irresolución es deshonrosa, como signo que es de conceder valor excesivo a pequeños impedimentos y a pequeñas ventajas: porque cuando un hombre ha pensado las cosas tanto tiempo como le es permitido y no resuelve, la diferencia de ponderación es pequeña; y, por consiguiente, si no resuelve sobrestima las cosas pequeñas, lo cual es pusilanimidad. Todas las acciones y conversaciones que proceden o parecen proceder de una gran esperanza, discreción o talento, son honorables, porque todas ellas son poder. Las acciones o palabras que proceden del error, ignorancia o locura, son deshonrosas.

La gravedad, en cuanto parece proceder de una mente empleada también en otras cosas, es honorable, porque esa dedicación es un signo de poder. Pero si parece proceder de un propósito de simular gravedad, es deshonroso. Porque la gravedad del primero es como la de un barco cargado con mercancías, mientras que la del último es como la de un barco que lleva un lastre de arena o de otro inútil cargamento.

Ser distinguido, es decir, conocido por las riquezas, los cargos, las acciones grandes o la bondad eminente, es honorable, porque constituye un signo del poder de quien es distinguido. Por el contrario, la oscuridad es deshonrosa.

Descender de padres distinguidos es honorable, porque así se obtiene más fácilmente la ayuda y las amistades de los antecesores. Por el contrario, descender de una parentela oscura es deshonroso.

Las acciones que proceden de la equidad y van acompañadas de pérdidas son honorables, porque son signos de magnanimi-

dad, y la magnanimidad es un signo de poder. Por el contrario, la astucia, la falta de equidad, son deshonrosas.

La codicia de grandes riquezas y la ambición de grandes honores son honorables, como signos de poder para obtenerlas. La codicia y ambición de pequeñas ganancias o preeminencias es deshonrosa.

No altera el caso del honor el hecho de que una acción (por grande y difícil que sea, y aunque, por consiguiente, revele un gran poder) sea justa e injusta, porque el honor consiste solamente en la opinión del poder. Por esa razón, los antiguos épicos no pensaban que deshonraban, sino que honraban a los dioses cuando los introducían en sus poemas, cometiendo raptos, hurtos y otros actos grandes, pero injustos o poco limpios. Nada es tan célebre en Júpiter como sus adulterios; ni en Mercurio como sus robos; de los elogios que se le hacen en un himno de Homero, el mayor es que habiendo nacido en la mañana inventó la música a mediodía, y antes de la noche robó el rebaño de Apolo a sus pastores.

Así, entre los hombres, hasta que se constituyeron los grandes Estados no se consideraba como deshonor ser pirata o salteador de caminos, sino que más bien se estimaba éste como un negocio licito no solo entre los griegos, sino también en todas las demás naciones: así lo prueba la historia de los tiempos antiguos. Y al presente, en esta parte del mundo los duelos privados son, y serán siempre, honorables, aunque ilegales, hasta que venga un tiempo en que el honor ordene rehusar y arroje ignominia sobre quienes los efectúen. Porque los duelos también son muchas veces efecto del valor, y la base del valor está siempre en la fortaleza o en la destreza, que son poder, aunque en la mayor parte de los casos son efecto de conversaciones ligeras y del temor al deshonor en uno o en ambos contendientes, los cuales, agitados por la cólera, deciden pelear entre si para no perder la reputación.

CAPÍTULO XI

DE LA DIFERENCIA DE COSTUMBRES

La felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha, porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summun bonum* (bien supremo) de que hablan los libros y los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino también a asegurar una vida feliz; difieren tan solo en el modo como parcialmente surgen de la diversidad de las pasiones en hombres diversos; en parte también de la diferencia de costumbres o de la opinión que cada uno tiene de las causas que producen el efecto deseado.

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado, o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual sino adquiriendo otros nuevos. De aquí se sigue que los reyes, cuyo poder es más grande, traten de asegurarlo en su país por medio de leyes y en el exterior mediante guerras, logrando esto sobreviene un nuevo deseo: unas veces se anhela la fama derivada de una nueva conquista; otras

se desean placeres fáciles y sensuales; otras la admiración o el deseo de ser adulado por la excelencia en algún arte o en otra habilidad de la mente.

La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro. Particularmente, la competencia en los elogios induce a reverenciar la antigüedad, porque los hombres contienden con los vivos, no con los muertos, y adscriben a éstos más de lo debido para que puedan oscurecer la gloria de aquéllos.

El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo y por idéntica razón. Por el contrario, los hombres necesitados y menesterosos no están contentos con su presente condición; así también, los hombres ambiciosos de mando militar propenden a continuar las guerras y a promover situaciones belicosas, porque no hay otro honor militar sino el de la guerra, ni ninguna otra posibilidad de eludir un mal juego que comenzando otro nuevo.

El afán de saber y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto del propio.

El afán de alabanza dispone a realizar determinadas acciones laudables que agradan a aquel cuyo juicio se estima; nada nos importan, en cambio, los elogios de quienes despreciamos. El afán de fama después de la muerte lleva al mismo fin. Y aunque después de la muerte no se sienten ya las alabanzas que nos hacen en la tierra, porque esas alegrías o bien se desvanecen ante

los inefables goces del cielo o se extinguen en los extremados tormentos del infierno, sin embargo, semejante fama no es vana, porque los hombres encuentran un deleite presente en la previsión de ella, y en el beneficio que asegurarán para su posteridad; y así, aunque ahora no lo vean, se lo imaginan; y toda cosa que es placer en las sensaciones, lo es también en la imaginación.

Haber recibido de uno, a quien consideramos igual a nosotros, beneficio más grande de lo que esperábamos, dispone a fingirle amor; pero realmente engendra un íntimo aborrecimiento, y pone a un hombre en la situación del deudor desesperado que al vencer la letra de su acreedor tácitamente desea hallarse en un sitio donde nunca más lo viera. Porque los beneficios obligan, y la obligación es servidumbre; y la obligación que no puede corresponderse, servidumbre perpetua: y esta situación, en definitiva, se resuelve en el odio. Por el contrario, haber recibido beneficios de uno a quien reconocemos como superior, inclina a amarle, porque la obligación no engendra una degradación, en este caso; y la aceptación lisonjera (lo que los hombres llaman gratitud) es para quien otorga el beneficio un honor que generalmente se considera como retribución. Así, recibir beneficios aunque de uno igual o inferior, mientras se tiene esperanza de devolverlos, dispone a amar, porque en la intención de quien recibe, la obligación es de ayuda y servicio mutuo; de ello procede una emulación para excederse en el beneficio. Esta es la pugna más noble y provechosa posible, porque el vencedor se complace en su victoria, y el otro encuentra su venganza en confesarla.

Haber hecho a alguien un daño mayor del que puede o desea expiar inclina al agente a odiar a quien sufrió daño, porque es de esperar el desquite o el perdón, cosas odiosas ambas.

El temor a la opresión dispone a prevenirla o a buscar ayuda en la sociedad; no hay, en efecto, otro camino por medio del

cual un hombre pueda asegurar su libertad y su vida.

Quienes desconfían de su propia sutileza se hallan, en el tumulto y en la sedición, mejor dispuestos para la victoria que quienes se suponen a sí mismos juiciosos o sagaces. Porque a éstos les gusta consultar y a los otros, temerosos de ser circunvenidos, luchar primero. Y en la sedición, como las gentes están siempre dispuestas a la batalla, defenderse unos a otros, usando todas las ventajas de la fuerza, es una mejor estratagema que cualquier otra que pueda proceder de la sutileza del ingenio.

Quienes sienten la vanagloria sin tener conciencia de una gran capacidad, se complacen en suponerse valientes y propenden solamente a la ostentación, pero no a la empresa, porque, cuando aparecen el peligro o la dificultad, no piensan en otra cosa sino en ver descubierta su insuficiencia.

Quienes sienten la vanagloria y estiman su capacidad por la adulación de otros hombres, o por la fortuna de alguna acción precedente, sin un seguro motivo de esperanza basado en el verdadero conocimiento de sí mismos, son propensos a lanzarse sin meditación a las empresas, y al aproximarse el peligro o la dificultad, a retirarse si pueden. En efecto, no viendo el camino de la salvación, más bien arriesgarán su honor, que puede ser salvado con una excusa, en lugar de comprometer sus vidas, para las cuales ninguna salvación es suficiente.

Los hombres que tienen una firme opinión de su propia sabiduría, en materia de gobierno, son propensos a la ambición, porque el honor de la sabiduría se pierde si no existe empleo público en el consejo o en la magistratura. Por esta causa los oradores elocuentes son propensos a la ambición, porque la elocuencia aparece como sabiduría a quienes la tienen y a los demás.

La pusilanimidad dispone a los hombres a la irresolución y, como consecuencia, a perder las ocasiones y oportunidades

más adecuadas para actuar. Cuando se ha permanecido deliberando hasta el momento en que la acción se aproxima, si aun entonces no es manifiesta la conducta mejor, esto es un signo de que la diferencia de motivos, la elección entre los dos caminos, no es clara. Por ello, no resolver, entonces, es perder la ocasión, por conceder importancia a cuestiones baladíes, lo cual es pusilanimidad.

La frugalidad, aunque en los pobres sea una virtud, hace inepto al hombre para llevar a cabo aquellas acciones que requieren, de una vez, la fuerza de varios hombres; porque debilita sus fuerzas, que deben ser nutridas y vigorizadas por la recompensa.

La elocuencia, unida a la adulación, dispone los hombres a confiar en quien la tiene, porque la primera simula sabiduría, y la segunda bondad. Si a ello se añade la reputación militar, dispone los hombres a la adhesión y a someterse a quienes la poseen. Las dos primera previenen contra el peligro que pudiera proceder de él, mientra que la última protege contra el peligro que proceda de otros.

La falta de ciencia, es decir, la ignorancia de las causas, dispone o, más bien, constriñe a un hombre, a fiarse de la opinión y autoridad de otros. En efecto, todos los hombres a quienes interesa la verdad, cuando no confían en si propios, deben apoyarse en la opinión de algún otro a quien juzgan más sabio que a sí mismos, y en quien no ven motivo alguno para ser defraudados.

La ignorancia de la significación de las palabras, es decir, la falta de comprensión, dispone a los hombres no solo a aceptar, confiados, la verdad que no conocen, sino también los errores y, lo que es más, las insensateces de aquellos en quienes se confían; porque ni el error ni la insensatez pueden ser descubiertos sin una perfecta comprensión de las palabras.

De esa misma ignorancia se deduce que los hombres dan nombres distintos a una misma cosa, según la diferencia de sus propias pasiones. Así, quienes aprueban una opinión privada, la llaman opinión; quienes están disconformes con ella, herejía; y aún herejía no significa otra cosa sino opinión particular, aunque con mayor tinte de cólera.

También deriva de ello que sin estudio y sin una gran inteligencia no es posible distinguir entre una acción de varios hombres y varias acciones de una multitud: por ejemplo, entre la acción singular de todos los senadores de Roma dando muerte a Catilina y las diversas acciones de un número de senadores matando a César. En consecuencia, propenden a considerar como acción del pueblo lo que es una multitud de acciones realizadas por una multitud de hombres, guiados, acaso, por la persuasión de uno solo.

La ignorancia de las causas y la constitución original del derecho, de la equidad, de la ley, de la justicia, dispone al hombre a convertir la costumbre y el ejemplo en norma de sus acciones, de tal modo que se considera injusto lo que por costumbre se ha visto castigar, y justo aquello de cuya impunidad y aprobación se puede dar algún ejemplo, o precedente, como dicen, de una manera bárbara los juristas, que usan solamente esta falsa medida de justicia. Son como los niños pequeños, que no tienen otra norma de las buenas y de las malas maneras, sino los correctivos que les imponen sus padres y maestros, con la diferencia de que los niños son fieles a su norma, mientras que los hombres no lo son, porque, a medida que se hacen fuertes y tercos, apelan de la costumbre a la razón, y de la razón a la costumbre cuando su interés lo exige, y situándose contra la razón tantas veces como la razón está contra ellos. Esta es la causa de que la doctrina de lo justo y de lo injusto sea objeto de perpetua disputa, por parte de la pluma y de la espada, mientras que la teoría de las líneas y de las figuras no lo es, porque en tal caso

lo hombres no consideran la verdad como algo que interfiera con las ambiciones, el provecho o las apetencias de nadie.

En efecto, no dudo de que si hubiera sido una cosa contraria al derecho de dominio de alguien, o al interés de los hombres que tienen este dominio, el principio según el cual los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos de un cuadrado, esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de geometría, en cuanto ello hubiera sido posible al interesado.

La ignorancia de las causas remotas dispone a atribuir todos los acontecimientos a causas inmediatas e instrumentales, porque éstas son las únicas que se perciben. Y aún ocurre que en todos los sitios en que los hombres se ven gravados con tributos fiscales, descargan su cólera sobre los publicanos, es decir, los granjeros, recaudadores y otros funcionarios del fisco, y se asocian a todos aquellos que censuran al gobierno, y arrastrados más allá de los límites de toda posible justificación, llegan a atacar a la autoridad suprema, por temor del castigo o por vergüenza de recibir perdón.

La ignorancia de las causas naturales dispone a la credulidad, hasta hacer creer a menudo en cosas imposibles. Nada se sabe en contrario de que puedan ser verdaderas, cuando se es incapaz de advertir la imposibilidad. Y como se complacen en escuchar en compañía, la credulidad dispone a los hombres a mentir. Así la ignorancia sin malicia es susceptible de hacer que un hombre crea en los embustes y los diga, e incluso en ocasiones los invente.

La ansiedad del tiempo futuro dispone a los hombres a inquirir las causas de las cosas, porque el conocimiento de ellas hace a los hombres mucho más capaces para disponer el presente en su mejor ventaja.

La curiosidad o afición al conocimiento de las causas nos lleva de la consideración del efecto a la investigación de la causa, y a su vez a la causa de la causa, hasta que necesariamente se llega, en definitiva, a pensar que hay alguna causa de la que no puede existir otra causa anterior si no es eterna: lo que los hombres llaman Dios. Así, es imposible hacer una investigación profunda en las leyes naturales, sin propender a la creencia de que existe un Dios Eterno, aun cuando en la mente humana no puede haber ninguna idea de El que responda a su naturaleza. En efecto, del mismo modo que un ciego de nacimiento que oye a los demás hablar de calentarse al fuego, conducido ante éste, puede fácilmente concebir y asegurarse de que existe algo que los hombres llaman fuego, y que es la causa del calor que siente, pero no puede imaginar qué cosa sea, ni tener de ello en su mente una idea análoga a los que lo ven, así por las cosas visibles de este mundo, y por su orden admirable, puede concebirse que existe una causa de ello, lo que los hombres llaman Dios, y, sin embargo, no tener idea o imagen de él en la mente.

Y quienes se preocupan poco o nada de las causas naturales de las cosas, temerosos por lo menos de su ignorancia misma, acerca de lo que tiene poder para hacerles mucho bien o mucho mal, propenden a suponer e imaginar por sí mismos diversas clases de poderes invisibles, y están pendientes de sus propias ficciones, invocando a esos poderes en tiempos de desgracia y mostrándoles su gratitud cuando existe perspectiva de éxito: así hacen dioses de las creaciones de su propia fantasía. Por esto tenía que ocurrir que de la innumerable variedad de fantasías, los hombres crearan en el mundo innumerables especies de dioses. Y este temor de las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno en sí mismo llama religión, y en quienes adoran o temen poderes diferentes de los propios, superstición.

Y habiéndose observado por muchos esta simiente de religión, algunos de quienes la observan propendieron a alimen-

tarla, revestirla y conformarla a leyes, y añadir a ello, de su propia invención, alguna idea de las causas de los acontecimientos futuros, mediante las cuales podían hacerse más capaces para gobernar a los otros, haciendo, entre los mismos, el máximo uso de su poder.

CAPÍTULO XIII

DE LA CONDICIÓN NATURAL DEL GÉNERO HUMANO, EN LO QUE CONCIERNE A SU FELICIDAD Y SU MISERIA

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces evidentemente más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la pruden-

cia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres, con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres, que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve a su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan solo), tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no solo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí

mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.

Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (lo que entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria.

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, re-

curre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.

Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y, lo que es peor de todo, existe continuo te-

mor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos cuando cabalga armado, de sus vecinos cuando cierra sus puertas, de sus hijos y sirvientes cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la Humanidad con sus actos como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe; que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla.

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo: los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régi-

men de vida de los hombres que antes vivían bajo el gobierno pacífico suele degenerar en una guerra civil.

Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra. Pero como a la vez defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; solo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y solo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por la obra de la simple Naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para

una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza: a ellas voy a referirme, más particularmente, en los dos capítulos siguientes.

CAPÍTULO XIV

DE LA PRIMERA Y DE LA SEGUNDA LEYES NATURALES, Y DE LOS CONTRATOS

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y, por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de naturaleza *(lex naturalis)* es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran a confundir *ius* y *lex*, derecho y ley, precisa distinguir esos términos porque

el Derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientra que la Ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regía contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los de-

más no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos. Y esta otra ley de la Humanidad entera: *Quod tibi fiere non vis, alteri ne feceris*.

Renunciar en derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último hombre no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimento ajeno. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario.

Se abandona un derecho bien sea por simple renunciación o por transferencia a otra persona. Por simple renunciación cuando el cedente no se preocupa de la persona beneficiada por su renuncia. Por transferencia cuando desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho por cualquiera de estos dos modos, dícese que está obligado o ligado a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho. Debe aquél, y es su deber, no hacer nulo por su voluntad este acto. Si el impedimento sobreviene, prodúcese injusticia o injuria, puesto que es *sine iure*, ya que el derecho se renunció o transfirió anteriormente. Así que la injuria o injusticia, en las controversias terrenales, es algo semejante a lo que en las disputas de los escolásticos se llamaba absurdo. Considérase, en efecto, absurdo al hecho de contradecir lo que

uno mantenía inicialmente: así, también, en el mundo se denomina injusticia e injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en un principio voluntariamente se hubiera hecho. El procedimiento mediante el cual alguien renuncia o transfiere simplemente su derecho es una declaración o expresión, mediante signo voluntario y suficiente, de que hace esa renuncia o transferencia, o de que ha renunciado o transferido la cosa a quien la acepta. Estos signos son o bien meras palabras o simples acciones; o (como a menudo ocurre) las dos cosas, acciones y palabras. Unas y otras cosas son los lazos por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos cuya fuerza no estriba en su propia naturaleza (porque nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un ser humano), sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura.

Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido, o por algún otro bien que de ello espera. Trátase, en efecto, de un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es algún bien para sí mismo. Existen, así, ciertos derechos que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse bien alguno para el interesado. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie puede decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se proponen o no darle muerte. En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de

conservar esta en forma que no sea gravosa. Por consiguiente, si un hombre, mediante palabras u otros signos, parece oponerse al fin que dichos signos manifiestan, no debe suponerse que así se lo proponía o que tal era su voluntad, sino que ignoraba cómo debían interpretarse tales palabras.

La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato.

Existe una diferencia entre transferencia del derecho a la cosa, y transferencia o tradición, es decir, entrega de la casa misma. En efecto, la cosa puede ser entregada a la vez que se transfiere el derecho, como cuando se compra y vende con dinero contante y sonante, o se cambian bienes o tierras. También puede ser entregada la cosa algún tiempo después.

Por otro lado, uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él. Entonces, respecto del primero, el contrato se llama pacto o convenio. O bien ambas partes pueden contratar ahora para cumplir después: en tales casos, como a quien ha de cumplir una obligación en tiempo venidero se le otorga un crédito, su cumplimiento se llama observancia de promesa o fe; y la falta de cumplimiento, cuando es voluntaria, violación de fe.

Cuando la transferencia de derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere, con la esperanza de ganar con ello la amistad o el servicio de otra o de sus amigos; o con la esperanza de ganar reputación de persona caritativa o magnánima; o para liberar su ánimo de la pena de la compasión o con la esperanza de una recompensa en el cielo, entonces no se trata de un contrato, sino de Donación, Liberalidad o Gracia: todas estas palabras significan una y la misma cosa.

Los signos del contrato son o bien expresos o por inferencia. Son signos expresos las palabras enunciadas con la inteligencia

de los que significan. Tales palabras son o bien de tiempo presente o pasado, como yo doy, yo otorgo, yo he dado, yo he otorgado, yo quiero que esto sea tuyo; o de carácter futuro, como yo daré, yo otorgaré: estas palabras de carácter futuro entrañan una promesa.

Los signos por inferencia son, a veces, consecuencia de las palabras, a veces consecuencia del silencio, a veces consecuencia de acciones, a veces consecuencia de abstenerse de una acción. En términos generales, en cualquier contrato un signo por inferencia es todo aquello que de modo suficiente arguye la voluntad del contratante.

Las simples palabras, cuando se refieren al tiempo venidero y contienen una mera promesa, son un signo insuficiente de liberalidad y, por tanto, no son obligatorias. En efecto, si se refieren al tiempo venidero, como: mañana daré, son un signo de que no he dado aún, y, por consiguiente, de que mi derecho no ha sido transferido, sino que se mantiene hasta que lo transfiera por algún otro acto. Pero si las palabras hacen relación al tiempo presente o pasado, como: yo he dado o doy para entregar mañana, entonces mi derecho de mañana se cede hoy, y esto ocurre por virtud de las palabras aunque no exista otro argumento de mi voluntad. Y existe una gran diferencia entre la significación de estas frases: *Volo hoc tuum esse cras*, y *Cras dabo*, es decir, entre *Yo quiero que esto sea tuyo mañana* y *Yo te lo daré mañana*. Porque la frase Yo quiero, en la primera expresión, significa un acto de voluntad presente, mientras que en la última significa la promesa de un acto de voluntad, venidero. En consecuencia, las primera palabras son de presente, pero transfieren un derecho futuro; las últimas son de futuro, pero nada transfieren. Ahora bien, si, además de las palabras, existen otros signos de la voluntad de transferir un derecho, entonces, aunque la donación sea libre, puede considerase otorgada por palabras de futuro. Si una persona ofrece un premio para el prime-

ro que llegue a una determinada meta, la donación es libre, y aunque las palabras se refieran al futuro, el derecho se transfiere, porque si el interesado no quisiera que sus palabras se entendiesen de ese modo, no las hubiera enunciado así.

En los contratos transfiérese el derecho no solo cuando pertenecen al futuro, porque todo contrato es mutua traslación o cambio de derecho. Por consiguiente, quien se limita a prometer, porque ha recibido ya el beneficio de aquél a quien promete, debe considerarse que accede a transferir el derecho; si su propósito hubiera sido que sus palabras se comprendiesen de modo diverso, el otro no hubiera efectuado previamente su prestación. Por esta causa en la compra y en la venta, y en otros actos contractuales, una promesa es equivalente a un pacto, y tal razón es obligatoria.

Decimos que quien cumple primero un contrato merece lo que ha de recibir en virtud del cumplimiento del contrato por su partenario, recibiendo ese cumplimiento como algo debido. Cuando se ofrece a varios un premio, para entregarlo solamente al ganador, o se arrojan monedas en un grupo, para que de ellas se aproveche quien las coja, entonces se trata de una liberalidad, y el hecho de ganar o de tomar las referidas cosas, es merecerlas y tenerlas como cosa debida, porque el derecho se transfiere al proponer el premio o al arrojar las monedas, aunque no quede determinado el beneficiario, sino cuando el certamen se realiza.

Pero entre estas dos clases de mérito existe la diferencia de que en el contrato yo merezco en virtud de mi propia aptitud, y de la necesidad de los contratantes, mientras que en el caso de la liberalidad, mi mérito solamente deriva de la generosidad del donante. En el contrato yo merezco de los contratantes que se despojen de su derecho mientras que en el caso de la donación yo no merezco que el donante renuncie a su derecho, sino que, una vez desposeído de él, ese derecho sea mío, más bien que de

otros. Tal me parece ser el significado de la distinción escolástica entre *meritum congrui* y *meritum condigni*. En efecto, habiendo prometido la Omnipotencia divina el Paraíso a aquellos hombres (cegados por los deseos carnales) que pueden pasar por este mundo de acuerdo con los preceptos y limitaciones prescritos por Él, dícese que quienes así proceden merecen el Paraíso *ex congruo*. Pero como nadie puede demandar un derecho a ello por su propia rectitud o por algún poder que en sí mismo posea, sino solamente por la libre gracia de Dios, se afirma que nadie puede merecer el Paraíso *ex condigno*. Tal creo que es el significado de esa distinción, pero como los que sobre ello discuten no están de acuerdo acerca de la significación de sus propios términos técnicos, sino en cuanto les son útiles, no afirmaría yo nada a base de tales significados. Solo una cosa puedo decir: cuando un don se entrega definitivamente como premio a disputar, quien gana puede reclamarlo y merece el premio, como cosa debida.

Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos), cualquier sospecha razonable es motivo de nulidad. Pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho, y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo. En efecto, quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores. Por ello quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al

derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia.

Pero en un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir, tiene el deber de hacerlo así.

La causa del temor que invalida semejante pacto, debe ser, siempre, algo que emana del pacto establecido, como algún hecho nuevo u otro signo de la voluntad de no cumplir: en ningún otro caso puede considerarse nulo el pacto. En efecto, lo que no puede impedir a un hombre prometer, no puede admitirse que sea un obstáculo para cumplir.

Quien transfiere un derecho transfiere los medios de disfrutar de él, mientras está bajo su dominio. Quien vende una tierra, se comprende que cede la hierba y cuanto crece sobre aquélla. Quien vende un molino no puede desviar la corriente que lo mueve. Quienes dan a un hombre el derecho de gobernar, en plena soberanía, se comprende que le transfieren el derecho de recaudar impuestos para mantener un Ejército y de pagar magistrados para la administración de justicia.

Es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna traslación de derecho, ni pueden transferir un derecho a otro. Por ello no hay pacto sin excepción alguna.

Hacer pactos con Dios es imposible, a no ser por mediación de aquéllos con quienes Dios habla, ya sea por revelación sobrenatural o por quienes en su nombre gobiernan; de otro modo no sabríamos si nuestros pactos han sido o no aceptados. En consecuencia, quienes hacen voto de alguna cosa contraria a una ley de naturaleza, lo hacen en vano, como que es injusto libertarse con votos semejantes. Y si alguna cosa es ordenada por la ley de naturaleza, lo que obliga no es el voto, sino la ley.

La materia u objeto de un pacto es, siempre, algo sometido a deliberación (en efecto, el pacto es un acto de la voluntad, es decir, un acto —el último acto— de deliberación); así se comprende que sea siempre algo venidero que se juzga posible de realizar por quien pacta.

En consecuencia, prometer lo que se sabe que es imposible, no es pacto. Pero si se prueba ulteriormente como imposible algo que se consideró como posible en un principio, el pacto es válido y obliga (si no a la cosa misma, por lo menos a su valor); o, si esto es imposible, a la obligación manifiesta de cumplir tanto como sea posible; porque nadie está obligado a más.

De dos maneras quedan los hombres liberados de sus pactos: por cumplimiento o por remisión de los mismos. El cumplimiento es el fin natural de la obligación; la remisión es la restitución de la libertad, puesto que consiste en una retransferencia del derecho en que la obligación consiste.

Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello. En efecto, se trata de un pacto en que uno recibe el beneficio de la vida; el otro contratante recibe dinero o prestaciones, a cambio de ello; por consiguiente, donde (como ocurre en la condición de naturaleza pura y simple) no existe otra ley que prohíba el cumplimiento, el pacto es válido. Por esta causa, los prisioneros de guerra que se comprometen al pago de su rescate, están obligados a abonarlo. Y si un príncipe débil hace una paz desventajosa con otro más fuerte, por temor a él, se obliga a respetarla, a menos (como antes ya hemos dicho) que surja algún nuevo motivo de temor para renovar la guerra. Incluso en los Estados, si yo me viese forzado a librarme de un ladrón prometiéndole dinero, estaría obligado a pagarle, a menos que la ley civil me exonerara de ello. Porque todo cuanto yo puedo hacer legalmente sin obligación, puedo estipularlo

también legalmente por miedo; y lo que yo legalmente estipule, legalmente no puedo quebrantarlo.

Un pacto anterior anula otro ulterior. En efecto, cuando uno ha transferido su derecho a una persona en el día de hoy, no puede transferirlo a otra, mañana; por consiguiente, la última promesa no se efectúa conforma a derecho, es decir, es nula.

Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues, como he manifestado anteriormente, ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno, ni es obligatoria en ningún pacto. En efecto, aunque un hombre pueda pactar lo siguiente: Si no hago esto o aquello, matadme; no puedo pactar esto otro: Si no hago esto o aquello, no resistiré cuando vengáis a matarme. El hombre escoge por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte que hay en la resistencia, con preferencia a otro peligro más grande, el de una muerte presente y cierta, si no resiste. Y la certidumbre de ello está reconocida por todos, del mismo modo que se conduce a los criminales a la prisión y a la ejecución entre hombres armados, a pesar de que tales criminales han reconocido la ley que les condena.

Como la fuerza de las palabras, débiles —como antes advertí— para mantener a los hombres en el cumplimiento de sus pactos, es muy pequeña, existen en la naturaleza humana dos elementos auxiliares que cabe imaginar para robustecerla. Unos temen las consecuencias de quebrantar su palabra, o sienten la gloria u orgullo de serles innecesario faltar a ella. Este último caso implica una generosidad que raramente se encuentra, en particular en quienes codician riquezas, mando o placeres sensuales; y ellos son la mayor parte del género humano. La pasión

que mueve esos sentimientos es el miedo, sentido hacia dos objetos generales; uno, el poder de los espíritus invisibles; otro, el poder de los hombres a quienes con ello se perjudica. De estos dos poderes, aunque el primero sea más grande, el temor que inspira el último es comúnmente mayor. El temor del primero es, en cada ser humano, su propia religión, implantada en la naturaleza del hombre antes que la sociedad civil. Con el último no ocurre así, o, por lo menos, no es motivo bastante para imponer a los hombres el cumplimiento de sus promesas, porque en la condición de mera naturaleza, la desigualdad del poder no se discierne sino en la eventualidad de la lucha. Así en el tiempo anterior a la sociedad civil, o en la interrupción que ésta sufre por causa de guerra, nada puede robustecer un convenio de paz, estipulado contra las tentaciones de la avaricia, de la ambición, de las pasiones o de otros poderosos deseos, sino el temor de este poder invisible al que todos veneran como a un dios y al que todos temen como vengador de su perfidia.

CAPÍTULO XV

DE OTRAS LEYES DE LA NATURALEZA

De esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la Humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.

En este ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la justicia. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha

transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de injusticia no es otra sino ésta: el incumplimiento de un pacto. En consecuencia, lo que no es injusto es justo.

No podrían existir, pues, promesas mutuas, cuando no existe seguridad de cumplimiento por ninguna de las dos partes, como ocurre en el caso de que no exista un poder civil erigido sobre quienes prometen; semejantes promesas no pueden considerarse como pactos. Ahora bien, cuando una de las partes ha cumplido ya su promesa, o cuando existe un poder que le obligue al cumplimiento, la cuestión se reduce, entonces, a determinar si es o no contra la razón; es decir, contra el beneficio que la otra parte obtiene de cumplir y dejar de cumplir. Yo digo que no es contra razón. Para probar este aserto, tenemos que considerar: primero, que si un hombre hace una cosa que, en cuanto puede preverse o calcularse, tiende a su propia destrucción, aunque un accidente cualquiera, inesperado para él, pueda cambiarlo, al acaecer, en un acto para él beneficioso, tales acontecimientos no hacen razonable o juicioso su acto. En segundo lugar, que en situación de guerra, cuando cada hombre es un enemigo para los demás, por la falta de un poder común que los mantenga a todos a raya, nadie puede contar con que su propia fuerza o destreza le proteja suficientemente contra la destrucción, sin recurrir a alianzas, de las cuales cada uno espera la misma defensa que los demás. Por consiguiente, quien considere razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr con su propia fuerza. En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quie-

nes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el peligro del error. Estos errores no pueden ser computados razonablemente entre los medios de seguridad: el resultado es que, si se deja fuera o es expulsado de la sociedad, el hombre perece, y si vive en sociedad es por el error de los demás hombres, error que él no puede prever, ni hacer cálculos a base del mismo. Van, en consecuencia, esos errores contra la razón de su conservación; y así, todas aquellas personas que no contribuyen a su destrucción solo perdonan por ignorancia de lo que a ellos mismos les conviene.

Por lo que respecta a ganar, por cualquier medio, la segura y perpetua felicidad del cielo, dicha pretensión es frívola; no hay sino un camino imaginable para ello, y éste no consiste en quebrantar, sino en cumplir lo pactado.

Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión; porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforma a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma se enseña a otros a hacer lo propio. Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida; es, por tanto, una ley de naturaleza.

Las leyes de naturaleza obligan *in foro* interno, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro* externo, es decir, en cuanto a su aplicación. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta. En cambio, quien teniendo garantía suficiente de que los demás observarán respecto a él las mismas leyes, no

las observa, a su vez, no busca la paz, sino la guerra, y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por la violencia.

Todas aquellas leyes que obligan *in foro* interno pueden ser quebrantadas no solo por un hecho contrario a la ley, sino también por un hecho de acuerdo con ella, si alguien lo imagina contrario. Porque, aunque su acción, en este caso, esté de acuerdo con la ley, su propósito era contrario a ella; lo cual constituye una infracción cuando la obligación es *in foro* interno.

Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropiamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás. Si, además, consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamados leyes.

CAPÍTULO XVI

DE LAS PERSONAS, AUTORES Y COSAS PERSONIFICADAS

Una persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción.

Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina persona natural; cuando se consideran como repre-

sentación de las palabras y acciones de otro, entonces es una persona imaginaria o artificial.

Pocas cosas existen que no puedan ser representadas por ficción. Cosas inanimadas, como una iglesia, un hospital, un puente pueden ser personificadas por un rector, un director o un inspector. Pero las cosas inanimadas no pueden ser autores, ni, por consiguiente, dar autorización a sus actores. Sin embargo, los actores pueden tener autorización para procurar su mantenimiento, siendo dada a ellos esa autorización por quienes son propietarios o gobernadores de dichas cosas. Por esa razón tales cosas no pueden ser personificadas mientras no exista un cierto estado de gobernación civil.

Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud.

Y si los representados son varios hombres, la voz del gran número debe ser considerada como la voz de todos ellos. En efecto, si un número menor se pronuncia, por ejemplo, por la afirmativa, y un número mayor por la negativa, habrá negativas más que suficientes para destruir las afirmativas, con lo cual el exceso de negativas, no siendo contradicho, constituye la única voz que tienen los representados.

PARTE SEGUNDA

DEL ESTADO

CAPÍTULO XVII

DE LAS CAUSAS, GENERACIÓN Y DEFINICIÓN DE UN ESTADO

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede

hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan solo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor. Entonces los hombres no observaban otras leyes que las leyes del honor, que consistían en abstenerse de la crueldad, dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labor. Y así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad, y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía; y en edades posteriores se recuerdan con honor tales hechos.

No es la conjunción de un pequeño número de hombres lo que da a los Estados esa seguridad, porque cuando se trata de reducidos números las pequeñas adiciones de una parte o de otra hacen tan grande la ventaja de la fuerza que son suficientes para acarrear la victoria, y esto da aliento a la invasión. La multitud suficiente para confiar en ella a los efectos de nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tenemos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra.

Y aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no pueden esperarse de ellos defensa ni protección contra un ene-

migo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia, fácilmente son sometidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo, sin contar con que de otra parte, cuando no existe un enemigo común, se hacen guerra unos a otros, movidos por sus particulares intereses. Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.

Tampoco es suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida durante su vida entera que estén gobernados y dirigidos por un solo criterio durante un tiempo limitado, como en una batalla o en una guerra. En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después, cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos aparece como enemigo otros lo consideran como amigo, necesariamente se disgregan por la diferencia de sus intereses, y nuevamente decaen en situación de guerra.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea

de hombres que represente su personalidad, y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así única en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa, porque en virtud de esta autoridad que se confiere por cada hombre particular el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre si, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que lo rodean es súbdito suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno, por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus

enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político o Estado por institución, y en el primero de Estado por adquisición. En primer término voy a referirme al Estado por institución.

CAPÍTULO XVIII

DE LOS DERECHOS DE LOS SOBERANOS POR INSTITUCIÓN

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra, debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.

De esta institución de un Estado derivan todos los derechos y facultades de aquél o de aquéllos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.

En primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por un pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente. En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan por ello obligados por el pacto a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pue-

den legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quién es, a la sazón, su soberano. Así que cuando disiente un hombre cualquiera, todos los restantes deben quebrantar el pacto hecho con ese hombre, lo cual es injusticia; y además, todos los hombres han dado la soberanía a quien representa su persona, y, por consiguiente, si lo deponen toman de él lo que es suyo propio y cometen nuevamente injusticia. Por otra parte, si quien trata de deponer a su soberano resulta muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse como autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga. Y como es injusticia para un hombre hacer algo por lo cual pueda ser castigado por su propia autoridad, es también injusto por esa razón. Y cuando algunos hombres, desobedientes a su soberano, pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres, sino con Dios, esto también es injusto, porque no existe pacto con Dios, sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía. Pero esta pretensión de pacto con Dios es una falsedad tan evidente, incluso en la propia conciencia de quien la sustenta, que no es solo un acto de disposición injusta, sino también vil e inhumana.

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada

uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión. Que quien es erigido en soberano no efectúe pacto alguno por anticipado con sus súbditos es manifiesto, porque, o bien debe hacerlo con la multitud entera, como parte del pacto, o debe hacer un pacto singular con cada persona. Con el conjunto como parte del pacto es imposible, porque hasta entonces no constituye una persona; y si efectúa tantos pactos singulares como hombres existen, estos pactos resultan nulos en cuanto adquiere la soberanía, porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del pacto es el acto de sí mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular. Además, si uno o varios de ellos pretenden quebrantar el pacto hecho por el soberano en su institución, y otros o alguno de sus súbditos, o él mismo solamente pretende que no hubo semejante quebrantamiento, no existe entonces juez que pueda decidir la controversia; en tal caso, la decisión corresponde de nuevo a la espada, y todos los hombres recobran el derecho de protegerse a sí mismos por su propia fuerza, contrariamente al designio que les anima al efectuar la institución. Es, por tanto, improcedente garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre sino la que resulta de la fuerza pública, es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos. Pero cuando se hace soberana a una asamblea de hom-

bres, entonces ningún hombre imagina que semejante pacto haya pasado a la institución. En efecto, ningún hombre es tan necio que afirme, por ejemplo, que el pueblo de Roma hizo un pacto con los romanos para sustentar la soberanía a base de tales o cuales condiciones que al incumplirse permitieran a los romanos deponer legalmente al pueblo romano. Que los hombres no advierten la razón de que ocurra lo mismo en una monarquía y en un gobierno popular procede de la ambición de algunos, que ven con mayor simpatía el gobierno de una asamblea, en la que tienen esperanzas de participar, que el de una monarquía, de cuyo disfrute desesperan.

En tercer lugar, si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordes, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello de modo suficiente su voluntad (y, por tanto, hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos ordenara. Por esta razón, si rehúsa mantenerse en esta tesitura o protesta contra algo de lo decretado, procede de modo contrario al pacto, y, por tanto, injustamente. Y tanto si es o no de la congregación, y si consiente o no en ser consultado, debe o bien someterse a los decretos o ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual cualquiera puede eliminarlo sin injusticia.

En cuarto lugar, como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro no comete injuria alguna contra aquél por cuya autorización actúa. Pero, en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuan-

to hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano protesta contra algo de que él mismo es autor y de lo que, en definitiva, no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria en la auténtica acepción de estas palabras.

En quinto lugar, y como consecuencia de lo que acabamos de afirmar, ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo que por sus súbditos. En efecto, considerando que cada súbdito es autor de los actos de su soberano, aquél castiga a otro por las acciones cometidas por él mismo.

Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquier cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma.

En sexto lugar, es inherente a la soberanía ser juez acerca de qué opiniones o doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y, por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres cuando hablan de las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina

nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza. Es cierto que en un Estado, donde por la negligencia o la torpeza de los gobernantes y maestros circulan con carácter general falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas. Ni la más repentina y brusca introducción de una nueva verdad que pueda imaginarse puede nunca quebrantar la paz, sino solo en ocasiones suscitar la guerra. En efecto, quienes se hallan gobernados de modo tan remiso que se atreven a alzarse en armas para defender o introducir una opinión, se hallan aún en guerra, y su condición no es de paz, sino solamente de cesación de hostilidades por temor mutuo; y viven como si se hallaran continuamente en los preludios de la batalla. Corresponde, por consiguiente, a quien tiene poder soberano ser juez o instituir todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, al objeto de prevenir la discordia y la guerra civil.

En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman propiedad. En efecto, antes de instituirse el poder soberano (como ya hemos expresado anteriormente) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra, y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano, es el acto de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad (o *meum* y *tuum*) y de lo bueno y lo malo, de lo legitimo e ilegitimo en las acciones de los súbditos, son leyes civiles de la ciudad de Roma, ya que

siendo ésta la cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes en aquella época fueron en dichas comarcas la ley civil.

En octavo lugar, es inherente a la soberanía el derecho de judicatura, es decir, de oír y decidir todas las controversias que puedan surgir respecto a la ley, bien sea civil o natural, con respecto a los hechos. En efecto, sin decisión de las controversias no existe protección para un súbdito contra las injurias de otro; las leyes concernientes a lo *meum* y *tuum* son en vano, y cada hombre compete, por el apetito natural y necesario de su propia conservación, el derecho de protegerse a sí mismo con su fuerza particular, que es condición de la guerra contraria al fin para el cual se ha instituido todo Estado.

En noveno lugar, es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cuándo es para bien público y qué cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cuánto dinero se ha de recaudar de los súbditos para sufragar los gastos consiguientes. Porque el poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de las *militia* sin otra institución hace soberano a quien lo detenta. Y, por consiguiente, aunque alguien sea designado general de un ejército, quien tiene el poder soberano es siempre generalísimo.

En décimo lugar, es inherente a la soberanía la elección de todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, tanto en la paz, como en la guerra. Si, en efecto, el soberano está encargado de realizar el fin que es la paz y defensa común, se comprende que ha de tener poder para usar tales medios en la forma que él considere son más adecuados para su propósito.

En undécimo lugar, se asigna al soberano el poder de recompensar con riquezas u honores, y de castigar con penas corporales o pecuniarias, o con la ignominia, a cualquier súbdito, de acuerdo con la ley que él previamente estableció; o si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo.

Por último, considerando qué valores acostumbran los hombres a asignarse a sí mismos, qué respeto exigen de los demás y cuán poco estiman a otros hombres (lo que entre ellos es constante motivo de emulación, querellas, disensiones y, en definitiva, de guerras, hasta destruirse unos a otros o mermar su fuerza frente a un enemigo común), es necesario que existan leyes de honor y un módulo oficial para la capacidad de lo hombres que han servido o son aptos para servir bien al Estado, y que exista fuerza en manos de alguien para poner en ejecución esas leyes. Pero siempre se ha evidenciado que no solamente la *militia* entera o fuerzas del Estado, sino también el fallo de todas las controversias, es inherente a la soberanía. Corresponde, por tanto, al soberano dar título de honor y señalar qué preeminencia y dignidad debe corresponder a cada hombre y qué signos de respeto en las reuniones públicas o privadas debe otorgarse cada uno a otro.

Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía y son los signos por los cuales un hombre puede discernir en qué hombres o asambleas de hombres está situado y reside el poder soberano. Son estos derechos ciertamente incomunicables e inseparables. El poder de acuñar moneda; de disponer del patrimonio y de las personas de los infantes herederos; de tener opción de compra en los mercados y todas las demás prerrogativas estatutarias, pueden ser transferidas por el soberano y quedar, no obstante, retenido el poder de proteger a sus súbditos. Pero si el soberano transfiere la *militia* será en vano que

retenga la capacidad de juzgar, porque no podrá ejecutar sus leyes; o si se desprende del poder de acuñar moneda, la *militia* es inútil; o si cede el gobierno de las doctrinas, los hombres se rebelarán contra el temor de los espíritus. Así, si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos veremos al presente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y de la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir. Porque si antes no se produce esta división, nunca puede sobrevenir la división en ejércitos contrapuestos. Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de Inglaterra, de que estos poderes estaban divididos entre el rey, los lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido ni hubiese sobrevenido esta guerra civil, primero, entre los que discrepaban en política, y después, entre quienes disentían acerca de la libertad en materia de religión; y ello ha instruido a los hombres de tal modo en este punto de derecho soberano que pocos hay en Inglaterra que no adviertan cómo estos derechos son inseparables, y como tales serán reconocidos generalmente cuando muy pronto retorne la paz; y así continuará hasta que sus miserias sean olvidadas; y solo el vulgo considerará mejor que así haya ocurrido.

Siendo derechos esenciales e inseparables, necesariamente se sigue que cualquiera que sea la forma en que alguno de ellos haya sido cedido, si el mismo poder soberano no los ha otorgado en términos directos y en nombre del soberano no ha sido manifestado por los cedentes al cesionario, la cesión es nula; porque, aunque el soberano haya cedido todo lo posible, si mantiene la soberanía todo queda restaurado e inseparablemente unido a ella.

Siendo indivisible esta gran autoridad, y yendo inseparablemente aneja a la soberanía, existe poca razón para la opinión de

quienes dicen que aunque los reyes soberanos sean *singulis maiores*, o sea, de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son *universis minores*, es decir, de menor poder que todos ellos juntos. Porque si con todos juntos no significan el cuerpo colectivo como una persona, entonces todos juntos y cada uno significan lo mismo, y la expresión es absurda. Pero si por todos juntos comprenden una persona (asumida por el soberano), entonces el poder de todos juntos coincide con el poder del soberano, y nuevamente la expresión es absurda. Este absurdo lo ven con claridad suficiente cuando la soberanía corresponde a una asamblea del pueblo, pero en un monarca no lo ven, y, sin embargo, el poder de la soberanía es el mismo en cualquier lugar en que esté colocado.

Como el poder, también el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos sus súbditos, porque en la soberanía está la fuente de todo honor. Las dignidades de lord, conde, duque y príncipe son creaciones suyas. Y como en presencia del dueño todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así son también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia parecen unos más y otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del sol.

Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder. Por lo común, quienes viven sometidos a un monarca piensan que es éste un defecto de la monarquía, y los que viven bajo un gobierno democrático o de otra asamblea soberana atribuyen todos los inconvenientes a esa forma de gobierno. En realidad, el poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo. Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno

puede suceder posiblemente al pueblo en general apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza. Considérese que la mayor obstrucción de los gobernantes soberanos no procede del deleite o del derecho que pueden esperar del daño o de la debilitación de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza, sino en su obstinación misma, que, contribuyendo involuntariamente a la propia defensa, hace necesario para los gobernantes obtener de sus súbditos cuanto les es posible en tiempo de paz para que puedan tener medios, en cualquier ocasión emergente o en necesidades repentinas, para resistir o adquirir ventaja con respecto a sus enemigos. Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo), vista a través de los cuales cualquier pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones.

CAPÍTULO XIX

DE LAS DIVERSAS ESPECIES DE GOBIERNO POR INSTITUCIÓN Y DE LA SUCESIÓN EN EL PODER SOBERANO

La diferencia de gobiernos consiste en la diferencia del soberano o de la persona representativa de todos y cada uno en la multitud. Ahora bien, como la soberanía reside en un hombre o

en asamblea de más de uno, y como en esta asamblea puede ocurrir que todos tengan derecho a formar parte de ella, o no todos sino algunos hombres distinguidos de los demás, es manifiesto que pueden existir tres clases de gobierno. Porque el representante debe ser por necesidad o una persona o varias; en este último caso, o es la asamblea de todos o la de solo una parte. Cuando el representante es un hombre, entonces el gobierno es una monarquía; cuando lo es una asamblea de todos cuantos quieren concurrir a ella tenemos una democracia o gobierno popular; cuando la asamblea es de una parte solamente, entonces se denomina aristocracia. No puede existir otro género de gobierno, porque necesariamente uno, o más o todos deben tener el poder soberano (que como he mostrado ya, es indivisible).

Existen otras denominaciones de gobierno en las historias y libros de política; tales son, por ejemplo, la tiranía y la oligarquía. Pero éstos no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la monarquía la denominan tiranía; a quienes les desagrada la aristocracia la llaman oligarquía; igualmente, quienes se encuentran agraviados bajo un democracia la llaman anarquía, que significa falta de gobierno. Pero yo me imagino que nadie cree que la falta de gobierno sea una nueva especie de gobierno, ni, por la misma razón, puede creerse que el gobierno es de una clase cuando agrada, y de otra cuando los súbditos están disconformes con él o son oprimidos por los gobernantes.

Es manifiesto que cuando los hombres están en absoluta libertad pueden, si gustan, dar autoridad a uno para representarlos a todos, lo mismo que pueden otorgar también esa autoridad a una asamblea de hombres cualesquiera; en consecuencia, pueden someterse, si lo consideran oportuno, a un monarca de modo tan absoluto como a cualquier otro representante. Por

esta razón, una vez que se ha erigido un poder soberano, no puede existir otro representante del mismo pueblo sino solamente para ciertos fines particulares delimitados por el soberano. Lo contrario sería instituir dos soberanos, y que cada hombre tuviera su persona representada por dos actores que, al oponerse entre sí, necesariamente dividirían un poder que es indivisible si los hombres quieren vivir en paz; ello situaría la multitud en condición de guerra, contrariamente al fin para el cual se ha instituido toda soberanía. Por esta razón es absurdo que si una asamblea soberana invita al pueblo de sus dominios para que envíe sus representantes, con facultades para dar a conocer sus opiniones o deseos, haya de considerar a tales diputados, más bien que a la asamblea, como representantes absolutos del pueblo; e igualmente absurdo resulta con referencia a una monarquía. No me explico cómo una verdad tan evidente sea, en definitiva, tan poco observada; que en una monarquía quien detentaba la soberanía por una descendencia de seiscientos años era solamente llamado soberano, poseía el titulo de majestad de cada uno de sus súbditos y era incuestionablemente considerado por ellos como su rey, y nunca fuera, sin embargo, considerado como representante suyo; esta denominación se utilizaba, sin réplica alguna, como titulo peculiar de aquellos hombres que por mandato del soberano eran enviados por el pueblo para presentar sus peticiones y darle su opinión, si lo permitía. Esto puede servir de advertencia para que quienes son los verdaderos y absolutos representantes de un pueblo instruyan a los hombres en la naturaleza de ese cargo, y tengan en cuenta cómo admiten otra representación general en una ocasión cualquiera, si piensan responder a la confianza que se ha depositado en ellos.

La diferencia entre estos tres géneros de gobierno no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de convenien-

cia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, fin para el cual fueron instituidos.

CAPÍTULO XX

DEL DOMINIO PATERNAL Y DEL DESPÓTICO

Así parece bien claro a mi entendimiento, lo mismo por la razón que por la Escritura, que el poder soberano, ya radique en un hombre, como en la monarquía, o en una asamblea de hombres, como en los gobiernos populares y aristocráticos, es tan grande como los hombres son capaces de hacerlo. Y aunque, respecto a tan ilimitado poder, los hombres pueden imaginar muchas desfavorables consecuencias, las consecuencias de la falta dé él, que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores. La condición del hombre en esta vida nunca estará desprovista de inconvenientes; ahora bien, en ningún gobierno existe ningún otro inconveniente de monta sino el que procede de la desobediencia de los súbditos, y del quebrantamiento de aquellos pactos sobre los cuales descansa la esencia del Estado. Y cuando alguien, pensando que el poder soberano es demasiado grande, trate de hacerlo menor, debe sujetarse él mismo al poder que pueda limitarlo, es decir, a un poder mayor.

CAPÍTULO XXI

DE LA LIBERTAD DE LOS SÚBDITOS

Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse, tanto a las criaturas irracionales e inanimadas, como a las racionales. Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos. Tal puede afirmarse de todas las criaturas vivas mientras están aprisionadas o constreñidas con muros o cadenas; y del agua, mientras está contenida por medio de diques o canales, pues de otro modo se extendería por un espacio mayor; solemos decir que no está en libertad para moverse del modo que lo haría si no tuviera tales impedimentos. Ahora bien, cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad.

De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un hombre libre quien en aquellas cosas de que es capaz, por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea. Ahora bien, cuando las palabras libre y libertad se aplican a otras cosas distintas de los cuerpos, lo son de modo abusivo, pues lo que no se halla sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. Por tanto, cuando se dice, por ejemplo, el camino está libre, no se significa libertad del camino, sino de quienes lo recorren sin impedimento. Y cuando decimos que una donación es libre no se significa libertad de la cosa donada, sino del donante, que al donar no estaba ligado por ninguna ley o pacto. Así, cuando hablamos libremente, no aludimos a la libertad de la voz o de la pronunciación, sino a la del hombre, a quien ninguna ley ha obligado a hablar de otro modo que lo hizo. Por último, del uso del término libre albedrío no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclina-

ción, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentran obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo.

Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente y puede abstenerse de hacerlo si quiere. Es, por consiguiente, la acción de alguien que era libre; así también un hombre paga a veces su deuda solo por temor a la cárcel, y, sin embargo, como nadie le impedía abstenerse de hacerlo, semejante acción es la de un hombre en libertad. Generalmente, todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos.

Libertad y *necesidad* son coherentes, como, por ejemplo, ocurre con el agua, que no solo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, los cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad, e incluso como cada acto de la voluntad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena (cuyo primer eslabón se halla en la mano de Dios, la primera de todas las causas), proceden de la necesidad. Así que a quien pueda advertir la conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la necesidad de todas las acciones voluntarias del hombre. Por consiguiente, Dios, que ve y dispone todas las cosas, ve también que la libertad del hombre, al hacer lo que quiere, va acompañada por la necesidad de hacer lo que Dios quiere, ni más ni menos. Porque, aunque los hombres hacen muchas cosas que Dios no ordena ni es, por consiguiente, el autor de ellas, sin embargo, no pueden tener pasión ni apetito por ninguna cosa, cuya causa no sea la voluntad de Dios. Y si esto no asegura la necesidad de la voluntad humana y, por consiguiente, de todo lo que de la voluntad humana depende, la libertad del hombre

sería una contradicción y un impedimento a la omnipotencia y libertad de Dios. Consideramos esto suficiente, a nuestro actual propósito, respecto de esa libertad natural que es la única que propiamente puede llamarse libertad.

Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas leyes civiles, que ellos mismos por pactos mutuos han fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos. Estos vínculos débiles, por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos.

Solo en relación con estos vínculos he de hablar ahora de la libertad de los súbditos. En efecto, si advertimos que no existe en el mundo Estado alguno en el cual se hayan establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones y palabras de los hombres, por ser cosa imposible, se sigue necesariamente que en todo género de acciones, conforme a leyes preestablecidas, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor provecho de sí mismos. Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como la libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de que tan evidentemente disfrutan. Si consideramos, además, la libertad como exención de las leyes, no es menos absurdo que los hombres demanden, como lo hacen, esta libertad, en virtud de la cual todos los demás hombres pueden ser señores de sus vidas. Y por absurdo que sea, esto es lo que demandan, ignorando que las leyes no tienen poder para protegerlos si no existe una espada en las manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan. La libertad de un súbdito

radica, por tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre si, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc.

No obstante, ello no significa que con esta libertad haya quedado abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte. En efecto, hemos manifestado ya que nada puede hacer un representante soberano a un súbdito con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La causa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano, así que nunca necesita derecho a una cosa, de otro modo que como él mismo es súbdito de Dios y está, por ello, obligado a observar las leyes de naturaleza. Por consiguiente, es posible, y con frecuencia ocurre en los Estados, que un súbdito pueda ser condenado a muerte por mandato del poder soberano, y, sin embargo, éste no haga nada malo. Tal ocurrió cuando Jefté fue la causa de que su hija fuera sacrificada. En este caso y en otros análogos quien vive así tiene libertad para realizar la acción en virtud de la cual es, sin embargo, conducido, sin injuria, a la muerte. Y lo mismo ocurre también con un príncipe soberano que lleva a la muerte un súbdito inocente. Porque, aunque la acción sea contra la ley de naturaleza, por ser contraria a la equidad, como ocurrió con el asesinato de Urías por David, ello no constituyó una injuria para Urías, sino para Dios. No para Urías, porque el derecho de hacer aquello que le agradaba había sido conferido a David por Urías mismo. Sino a Dios, porque David era súbdito de Dios, y toda iniquidad está prohibida por la ley de naturaleza. David mismo confirmó de modo evidente esta distinción cuando se arrepintió del hecho diciendo: «Solamente contra ti he pecado». Del mismo modo, cuando el pueblo de Atenas desterró al más potente

de su Estado por diez años, pensaba que no cometía injusticia, y todavía más: nunca se preguntó qué crimen había cometido, sino qué daño podría hacer; sin embargo, ordenaron el destierro de aquellos a quienes no conocían; y cada ciudadano al llevar su concha al mercado, después de haber inscrito en ella el nombre de aquel a quien deseaba desterrar, sin acusarlo, unas veces desterró a un Aristides, por su reputación de justicia, y otras a un ridículo bufón, como Hipérbole, para burlarse de él. Y nadie puede decir que el pueblo soberano de Atenas carecía de derecho a desterrarlos, o que a un ateniense le faltaba la libertad para burlarse o para ser justo.

La libertad, de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes de ellos han recibido toda su educación en materia de política, no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran leyes civiles ni Estado, en absoluto. Los efectos de ella son, también, los mismos. Porque, así como entre hombres que no reconozcan un señor existe perpetua guerra de cada uno contra se vecino; y no hay herencia que transmitir al hijo o que esperar del padre; ni propiedad de bienes o tierras; ni seguridad, sino una libertad plena y absoluta en cada hombre en particular, así en los Estados y repúblicas que no dependen una de otra cada una de estas instituciones (y no cada hombre) tiene una absoluta libertad de hacer lo que estime (es decir, lo que el hombre o asamblea que lo representa estime) más conducente a su beneficio. Sin ello viven en condición de guerra perpetua, y en los preliminares de la batalla, con las fronteras en armas, y los cañones enfilados contra los vecinos circundantes. Atenienses y romanos eran libres, es decir, Estados libres: no en el sentido de que cada hombre en particular tuviese libertad para oponerse a sus propios representantes, sino en el de que sus represen-

tantes tuvieran la libertad de resistir o invadir a otro pueblo. En las torres de la ciudad de Luca está inscrita, actualmente, en grandes caracteres, la palabra Libertas; sin embargo, nadie puede inferir de ello que un hombre particular tenga más libertad o inmunidad, por sus servicios al Estado, en esa ciudad que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad es siempre la misma.

Pero con frecuencia ocurre que los hombres queden defraudados por la especiosa denominación de libertad; por falta de juicio para distinguir, consideran como herencia privada y derecho innato suyo lo que es derecho público solamente. Y cuando el mismo error resulta confirmado por la autoridad de quienes gozan fama por sus escritos sobre este tema, no es extraño que produzcan sedición y cambios de gobierno. En estos países occidentales del mundo solemos recibir nuestras opiniones, respecto a la institución y derechos de los Estado, de Aristóteles, Cicerón y otros hombres, griegos y romanos, que, viviendo en régimen de gobiernos populares, no derivaban sus derechos de los principios de naturaleza, sino que los transcribía en sus libros basándose en la práctica de sus propios Estados, que eran populares, del mismo modo que los gramáticos describían las reglas del lenguaje, a base de la práctica contemporánea; o las reglas de poesía, fundándose en los poemas de Homero y Virgilio. A los atenienses se les enseñaba (para apartarlos del deseo de cambiar su gobierno) que eran hombres libres, y que cuantos vivían en régimen monárquico eran esclavos; y así Aristóteles dijo en su política (lib. 6, cap. 2): En la democracia debe imponerse la libertad; porque comúnmente se reconoce que ningún hombre es libre en ninguna otra forma de gobierno. Y como Aristóteles, así también Cicerón y otros escritores han fundado su doctrina civil sobre las opiniones de los romanos, a quienes el odio a la monarquía se aconsejaba primeramente por quienes, habiendo depuesto a su soberano,

compartían entre sí la soberanía de Roma, y más tarde por los sucesores de éstos. Y en la lectura de estos autores griegos y latinos los hombres (como una falsa apariencia de libertad) han adquirido desde su infancia el hábito de fomentar tumultos y de ejercer un control licencioso de los actos de sus soberanos; y además de controlar a estos controladores, con efusión de mucha sangre; de tal modo que creo poder afirmar con razón que nada ha sido tan estimado en estos países occidentales como lo fue el aprendizaje de la lengua griega y de la latina.

Refiriéndonos ahora a las peculiaridades de la verdadera libertad de un súbdito, cabe señalar cuáles son las cosas que, aun ordenadas por el soberano, puede, no obstante, el súbdito negarse a hacerlas sin injusticia; vamos a considerar qué derecho renunciamos cuando constituimos un Estado o, lo que es lo mismo, qué libertad nos negamos a nosotros mismos al hacer propias, sin excepción, todas las acciones del hombre o asamblea a quien constituimos en soberano nuestro. En efecto, en el acto de nuestra sumisión van implicadas dos cosas: nuestra obligación y nuestra libertad, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres. Y como tales argumentos pueden derivar o bien de palabras expresas como: «Yo autorizo todas sus acciones» o de la intención de quien se somete a sí mismo a ese poder (intención que viene a expresarse en la finalidad en virtud de la cual se somete), la obligación y libertad del súbdito ha de derivarse, ya de aquellas palabras u otras equivalentes, ya del fin de la institución de la soberanía, a saber: la paz de los súbditos entre sí mismos y su defensa contra un enemigo común.

Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, de defensa de otro hombre culpable o inocente, porque semejante libertad arrebata al soberano los medios de protegernos y es,

por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno. Ahora bien, en el caso de que un gran número de hombres hayan resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos esperara la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen, porque no hacen sino defender sus vidas a lo cual el culpable tiene tanto derecho como el inocente. Es evidente que existió injusticia en el primer quebrantamiento de su deber; pero el hecho de que posteriormente hicieran armas, aunque sea para mantener su actitud inicial, no es un nuevo acto injusto. Y si es solamente para defender sus personas no es injusto en modo alguno. Ahora bien, el ofrecimiento de perdón arrebata a aquellos a quienes se ofrece la excusa de propia defensa, y hace ilegal su perseverancia en asistir o defender a los demás. En cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayor, y en otros más pequeña, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía. Por ejemplo, existió una época en que, en Inglaterra, cualquiera podía penetrar en sus tierras propias por la fuerza y desposeer a quien injustamente las ocupara. Posteriormente esa libertad de penetración violenta fue suprimida por un estatuto que el rey promulgó con el Parlamento. Así también, en algunos países del mundo los hombres tienen la libertad de poseer varias mujeres, mientras que en otros lugares semejante libertad no está permitida. Si un súbdito tiene una controversia con su soberano acerca de una deuda, o del derecho de poseer tierras, o bienes, o acerca de cualquier servicio requerido de sus manos, o respecto a cualquier pena corporal o pecuniaria fundada en una ley procedente, el súbdito tiene la misma libertad para de-

fender su derecho como si su antagonista fuera otro súbdito, y puede realizar esa defensa ante los jueces designados por el soberano. En efecto, el soberano demanda en virtud de una ley anterior y no en virtud de su poder, con lo cual declara que no requiere más si no lo que, según dicha ley, aparece como debido. La defensa, por consiguiente, no es contraria a la voluntad del soberano, y, por tanto, el súbdito tiene la libertad de exigir que su causa sea oída y sentenciada de acuerdo con esa ley. Pero si demanda o toma cualquier cosa bajo el pretexto de su propio poder, no existe, en este caso, acción de ley, porque todo cuanto el soberano hace en virtud de su poder, se hace por la autoridad de cada súbdito, y, por consiguiente, quien realiza una acción contra el soberano, la efectúa, a su vez, contra sí mismo.

Si un monarca o asamblea otorga una libertad a todos o a alguno de sus súbditos, de tal modo que la persistencia de esa garantía incapacita al soberano para proteger a sus súbditos, la concesión es nula, a menos que directamente renuncie o transfiera la soberanía a otro. Porque con esta concesión, si hubiera sido su voluntad, hubiese podido renunciar a transferir en términos llanos, y no lo hizo, de donde resulta que no era su voluntad, sino que la concesión procedía de la ignorancia de la contradicción existente entre esa libertad y el poder soberano. Por tanto, se sigue reteniendo la soberanía, y, en consecuencia, todos los poderes necesarios para el ejercicio de la misma, tales como el poder de hacer la guerra y la paz, de enjuiciar las causas, de nombrar funcionarios y consejeros, de exigir dinero, y todos los demás poderes mencionados en el capítulo XVIII.

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no

puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y, una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia y su propósito de conservarla, y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no solo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y pasiones de los hombres tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas.

CAPÍTULO XXVI

DE LAS LEYES CIVILES

Entiendo por leyes civiles aquellas que los hombres están obligados a observar porque son miembros no de este o aquel Estado en particular, sino de un Estado. En efecto, el conocimiento de las leyes particulares corresponde a aquellos que profesan el estudio de las leyes de diversos países; pero el conocimiento de la ley civil en general, a todos los hombres. La antigua ley de Roma era llamada ley civil, de la palabra *civitas,* que significa el Estado. Y los países que, habiendo estado sometidos al Imperio romano y gobernados por esta ley, conservan todavía una parte de ella, porque la estiman oportuna, llaman a este ley civil, para distinguirla del resto de sus propias leyes civiles. Pero no es de esto de lo que voy a hablar aquí: mi designio no es exponer lo que es ley en un lugar o en otro, sino lo que es ley,

tal como lo hicieron Platón, Aristóteles, Cicerón y otros varios, sin hacer profesión del estudio de la ley.

Es evidente, en primer término, que ley en general no es consejo, sino orden; y no orden de un hombre a otro, sino solamente de aquél cuya orden se dirige a quien anteriormente está obligado a obedecerle. Y en cuanto a la ley civil, añade solamente al nombre de la persona que manda, que es la persona *civitatis*, la persona del Estado.

Teniendo esto en cuenta, yo defino la ley civil de esta manera: Ley Civil es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otro signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la Ley.

En esta definición no hay nada que no sea evidente desde el principio, porque cualquiera puede observar que ciertas leyes se dirigen a todos los súbditos en general; otras, a provincias particulares; algunas, a vocaciones especiales, y algunas otras a determinados hombres: son, por consiguiente, leyes para cada uno de aquellos a quienes la orden se dirige, y para nadie más. Así, también, se advierte que las leyes son normas sobre lo justo y lo injusto, no pudiendo ser reputado injusto lo que no sea contrario a ninguna ley. Del mismo modo resulta que nadie puede hacer leyes sino el Estado, ya que nuestra subordinación es respecto del Estado solamente; y que las órdenes deben ser manifestadas por signos suficientes, ya que, de otro modo, un hombre no puede saber cómo obedecerlas. Por consiguiente, cualquier cosa que por necesaria consecuencia sea deducida de esta definición debe ser reconocida como verdadera. Y así deduzco de ella lo que sigue.

1. El legislador en todos los Estados es solo el soberano, ya sea un hombre como en la monarquía, o una asamblea de hom-

bres como en una democracia o aristocracia. Porque legislador es el que hace la ley, y el Estado solo prescribe y ordena la observancia de aquellas reglas que llamamos leyes: por tanto, el Estado es el legislador. Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por tanto, el soberano es el único legislador. Por la misma razón, nadie puede abrogar una ley establecida sino el soberano, ya que una ley no es abrogada sino por otra ley que prohíbe ponerla en ejecución.

2. El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, ya que, teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, librarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas; por consiguiente, era libre desde antes. En efecto, es libre aquel que puede ser libre cuando quiera. Por otro lado, tampoco es posible para nadie estar obligado a sí mismo; porque quien puede ligar, puede liberar y, por tanto, quien está ligado a sí mismo solamente, no está ligado.

3. Cuando un prolongado uso adquiere la autoridad de una ley, no es la duración del tiempo lo que le da autoridad, sino la voluntad del soberano, significada por su silencio (ya que el silencio es, a veces, un argumento de aquiescencia); y no es ley en tanto que el soberano siga en silencio respecto de ella. Por consiguiente, si el soberano tuviera una cuestión de derecho fundada no en su voluntad presente, sino en las leyes anteriormente promulgadas, el tiempo transcurrido no puede traer ningún perjuicio a su derecho, pero la cuestión debe ser juzgada por la equidad. En efecto, muchas acciones injustas, e injustas sentencias, permanecen incontroladas durante mucho más tiempo del que cualquiera puede recordar. Nuestros juristas no tienen en cuenta otras leyes consuetudinarias sino las que son razonables, y sostienen que las malas costumbres deber ser abolidas. Pero el juicio de lo que es razonable y de lo que debe ser aboli-

do corresponde a quien hace la ley, que es la asamblea soberana o monarca.

4. La Ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra, y son de igual extensión. En efecto, las leyes de naturaleza, que consisten en la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales que dependen de ellas, en la condición de mera naturaleza (tal como he dicho al final del capítulo XV) no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado, y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas. En las disensiones entre particulares, para establecer lo que es equidad, y lo que es justicia, y lo que es virtud, moral, y darles carácter obligatorio, hay necesidad de ordenanzas del poder soberano, y de castigos que serán impuestos a quienes las quebranten; esas ordenanzas son, por consiguiente, parte de la ley civil. Por tal razón, la ley de naturaleza es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza, ya que la justicia, es decir, el cumplimiento del pacto y el dar a cada uno lo suyo es un dictado de la ley de naturaleza. Ahora bien, cada súbdito en un Estado ha estipulado su obediencia a la ley civil (ya sea uno con otro, como cuando se reúnen para constituir una representación común, o con el representante mismo, uno por uno, cuando, sojuzgados por la fuerza, prometen obediencia para conservar la vida); por tanto, la obediencia a la ley civil es parte, también, de la ley de naturaleza. Ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural. Ahora bien, el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser limitada y restringida por la ley civil; más aún, la finalidad de hacer leyes no es otra sino

esa restricción, sin la cual no puede existir ley alguna. La ley no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común.

5. Si el soberano de un Estado sojuzga a un pueblo que ha vivido bajo el imperio de otras leyes escritas, y posteriormente lo gobierna por las mismas leyes con que antes se gobernaba, estas leyes son leyes civiles del vencedor y no del Estado sometido. En efecto, el legislador no es aquél por cuya autoridad se hicieron inicialmente las leyes, sino aquél otro por cuya autoridad continúan siendo leyes ahora. Por consiguiente, donde existen diversas provincias, dentro del dominio de un Estado, y en estas provincias diversidad de leyes, que comúnmente se llaman costumbres de cada provincia singular, no hemos de entender que estas costumbres tienen su fuerza solamente por el tiempo transcurrido, sino porque eran, con anterioridad, leyes escritas, o dadas a conocer de otro modo por las constituciones y estatutos de sus soberanos. Ahora bien, para que en todas las provincias de un dominio una ley no escrita sea generalmente observada, sin que aparezca iniquidad alguna en la observancia de la misma, esta ley no puede ser sino una ley de naturaleza, que obliga por igual a la humanidad entera.

6. Advirtiendo que todas las leyes, estén o no escritas, reciben su autoridad y vigor de la voluntad del Estado, es decir, de la voluntad del representante (que en una monarquía es el monarca, y en otros Estados la asamblea soberana), cualquiera se sorprenderá al ver de dónde proceden opiniones tales como las halladas en los libros de los juristas eminentes en distintos Estados, y en las que directamente, o por consecuencia, hacen depender el poder legislativo de hombres particulares, o jueces subalternos. Tal ocurre, por ejemplo, con la creencia de que la ley común no tiene otro control sino el del Parlamento; ello es

verdad solamente cuando el Parlamento tiene el poder soberano, y no puede ser reunido ni disuelto sino por su propio arbitrio. En efecto, si existe algún derecho en alguien para disolverlo, entonces existe también un derecho a controlarlo, y, por consiguiente, a controlar su control. Y, por el contrario, si semejante derecho no existe, quien controla las leyes no es el Parlamento, sino el «rex in Parliamento». Y cuando es soberano un Parlamento, por numerosos y sabios que sean los hombres que reúna, con cualquier motivo, de los países sujetos a él, nadie creerá que semejante asamblea haya adquirido por tal causa el poder legislativo. Además, se dice: los dos brazos de un Estado son la fuerza y la justicia, el primero de los cuales reside en el rey, mientras el otro está depositado en manos del Parlament. Como si un Estado pudiera subsistir cuando la fuerza esté en manos de alguno a quien la justicia no tenga autoridad para mandar y gobernar.

7. Convienen nuestros juristas en que esa ley nunca puede ser contra la razón; afirman también que la ley no es la letra (es decir, la construcción legal), sino lo que está de acuerdo con la intención del legislador. Todo esto es cierto, pero la duda estriba en qué razón habrá de ser la que sea admitida como ley. No puede tratarse de una razón privada, porque entonces existiría entre las leyes tanta contradicción como entre las escuelas; ni tampoco (como pretende *Sir* Ed. Coke) en una perfección artificial de la razón, adquirida mediante largo estudio, observación y experiencia (como era su caso). En efecto, es posible que un prolongado estudio aumente y confirme las sentencias erróneas; pero cuando los hombres construyen sobre falsos cimientos, cuanto más edifican, mayor es la ruina; y, además, las razones y resoluciones de aquellos que estudian y observan con igual empleo de tiempo y diligencia, son y deber permanecer discordantes: por consiguiente, no es esta jurisprudencia o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón del Estado,

nuestro hombre artificial, y sus mandamientos lo que constituye la ley. Y siendo el Estado, en su representación, una sola persona, no puede fácilmente surgir ninguna contradicción en las leyes; y cuando se produce, la misma razón es capaz, por interpretación o alteración de eliminarla. En todas las Cortes de justicia es el soberano (que personifica el Estado) quien juzga. Los jueces subordinados deben tener en cuenta la razón que motivó a su soberano a instituir la ley, a la cual tiene que conformar su sentencia; solo entonces es la sentencia de su soberano; de otro modo es la suya propia, y una sentencia injusta, en efecto.

La interpretación de las leyes de la naturaleza no dependen, en un Estado, de los libros de filosofía moral. La autoridad de los escritores, sin la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley, por muy veraces que sean. Lo que vengo escribiendo en este tratado respecto a las virtudes morales y a su necesidad para procurar y mantener la paz, aunque sea verdad evidente, no es ley, por eso, en el momento actual, sino porque en todos los Estados del mundo es parte de la ley civil, ya que, aunque sea naturaleza razonable, solo es ley por el poder soberano. De otro modo sería un gran error llamar a las leyes de naturaleza leyes no escritas; acerca de esto vemos muchos volúmenes publicados, llenos de contradicciones entre unos y otros, y aun en un mismo libro.

CAPÍTULO XXIX

DE LAS CAUSAS QUE DEBILITAN O TIENDEN A LA DESINTEGRACIÓN DE UN ESTADO

Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pue-

den ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas. En efecto, por la naturaleza de su institución están destinados a vivir tanto como el género humano, o como las leyes de naturaleza, o como la misma justicia que les da vida. Por consiguiente, cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la materia; pero ellos son quienes la modelan y ordenan. Cuando los hombres se molestan con sus mutuas irregularidades, desean de todo corazón acoplarse entre sí dentro de un firme y sólido edificio, tanto por necesidad del arte de hacer leyes útiles para regular, según ellas, sus acciones, como por su humildad y paciencia para sufrir que sean eliminados los rudos y ásperos puntos de su presente grandeza; ahora bien, sin la ayuda de un arquitecto muy hábil, no lograrán verse reunidos sino en una edificación defectuosa, que pesando considerablemente sobre su propia época vendrá a caer sin remedio sobre las cabezas de su posteridad.

Entre las enfermedades de un Estado quiero considerar, en primer término, las que derivan de una institución imperfecta, y semejan a las enfermedades de un cuerpo natural, que proceden de una procreación defectuosa.

Una de ellas es que un hombre, para obtener un reino, se conforma a veces con menos poder del necesario para la paz y defensa del Estado. Suele ocurrir, entonces, que cuando el ejercicio del poder otorgado tiene que recuperarse para la salvación pública, sugiere la impresión de un acto injusto, lo cual (cuando la ocasión se presenta) dispone a muchos hombres a la rebeldía. Del mismo modo que los cuerpos de los niños engendrados por padres enfermos, se hallan sujetos bien sea a una muerte prematura o a purgar su mala calidad derivada de una concepción viciosa, que se manifiesta en cálculos y pústulas, cuando los reyes se niegan a sí mismos una parte necesaria de su poder, no es siempre (aunque sí a veces) por ignorancia de lo

que es necesario para el cargo que asumen, sino en muchas ocasiones por esperanza de recobrarlo, otra vez, a su antojo. Sin embargo, no razonan bien, porque quienes antes mantenían su poder pueden ser protegidos contra él por los Estados extranjeros, y teniendo en cuenta el bien de sus propios súbditos, pocas ocasiones se les escapan de debilitar la situación de sus vecinos. Así Tomás Becket, arzobispo de Canterbury, recibió apoyo del Papa contra Enrique II, porque la subordinación de los eclesiásticos al Estado quedó dispensada por Guillermo el Conquistador, en el momento de su proclamación, cuando hizo promesa de no infringir la libertad de la Iglesia. Y así los barones, cuyo poder fue aumentado por Guillermo Rufo (quien recabó la ayuda de ellos para verse favorecido con la sucesión de su hermano mayor) se vieron exaltados hasta un grado incompatible con el poder soberano, y mantenidos en su rebelión contra el rey Juan, por los franceses.

No ocurre esto solamente en la monarquía, puesto que, aunque el antiguo Estado romano era regido por el Senado y el pueblo de Roma, ni el Senado ni el pueblo presumían de detentar todo el poder; ello causó primeramente, las sediciones de Tiberio Graco, Cayo Graco, Lucio Saturnino y otros, y posteriormente las guerras entre el Senado y el pueblo, bajo Mario y Sila, y, más tarde, bajo Pompeyo y César, hasta la extinción de su democracia y establecimiento de la monarquía.

En segundo lugar, observo las enfermedades de un Estado, procedentes del veneno de las doctrinas sediciosas, una de las cuales afirma que cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones. Esto es cierto en la condición de mera naturaleza, en que no existen leyes civiles, así como bajo un gobierno civil en los casos que no están determinados por la ley. Por lo demás, es manifiesto que la medida de las buenas y de las malas acciones es la ley civil y el juez es el legislador que siempre representa al Estado. Por esta falsa doctrina los hom-

bres propenden a discutir entre sí y a disputar acerca de las órdenes del Estado, procediendo, después a obedecerlo o a desobedecerlo, según consideran más oportuno a su razón privada. Con ello el Estado se distrae y debilita.

Otra doctrina repugnante a la sociedad civil es que cualquier cosa que un hombre hace contra su conciencia es un pecado, doctrina que depende de la presunción de hacerse a sí mismo juez de lo bueno y de lo malo. En efecto, la conciencia de un hombre y su capacidad de juzgar son la misma cosa; y como el juicio, también la conciencia puede equivocarse. Por consiguiente, si quien no está sujeto a ninguna ley civil peca en todo cuanto hace contra su conciencia, porque no tiene otra regla que seguir, sino su propia razón, no ocurre lo mismo con quien vive en un Estado, puesto que la Ley es la conciencia pública mediante la cual se ha propuesto ser guiado. De lo contrario, y dada la diversidad que existe de pareceres privados, que se traduce en otras tantas opiniones particulares, forzosamente se producirá confusión en el Estado, y nadie se preocupará de obedecer al poder soberano, más allá de lo que parezca conveniente a sus propios ojos.

También se ha enseñado comúnmente que la fe y la santidad no se alcanzan por el estudio y la razón, sino por inspiración o infusión sobrenatural. Concedido esto, yo no comprendo por qué un hombre debe dar razón de su fe, o por qué cada cristiano no debe ser también un profeta, o por qué un hombre debe guiarse por la ley de su país más bien que por su propia inspiración cómo norma de sus acciones. Y así nuevamente caemos en la falta de tomar sobre nosotros la tarea de juzgar sobre el bien y el mal; o de instituir como jueces de ellos hombres particulares que pretenden estar sobrenaturalmente inspirados para la disolución de todo el gobierno civil. La fe viene de escuchar; y el escuchar, de aquellos accidentes que nos guían a la presencia de quien nos habla; tales accidentes son todos arbitrados por la

Omnipotencia divina; sin embargo, no son sobrenaturales, sino solamente inobservables para la gran mayoría de quienes concurren a cada efecto. Ciertamente la fe y la santidad no son muy frecuentes, pero no son milagros, sino cualidades que sobrevienen por la educación, disciplina, corrección y otras vías naturales por las cuales actúa Dios sobre su elegido, en el tiempo que considera adecuado. Estas tres opiniones, perniciosas a la paz y al gobierno, han procedido, en esta comarca del mundo, principalmente de las lenguas y plumas de divinos indoctos, que reuniendo las palabras de la Sagrada Escritura de modo diferente a lo que resulta aceptable para la razón pretenden hacer pensar a los hombres que la santidad y la razón natural no pueden coexistir.

Una cuarta opinión repugnante a la naturaleza de un Estado es que quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles. Es cierto que los soberanos están sujetos, todos ellos, a las leyes de naturaleza, porque tales leyes son divinas y no pueden ser abrogadas por ningún hombre o Estado. Pero el soberano no está sujeto a leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, porque estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes. Este error, que coloca las leyes por encima del soberano, sitúa también sobre él un juez, y un poder para castigarlo; ello equivale a hacer un nuevo soberano y por la misma razón un tercero, para castigar al segundo, y así sucesivamente, sin tregua, hasta la confusión y disolución del Estado.

Una quinta doctrina que tiende a la disolución del Estado afirma que cada hombre particular tiene una propiedad absoluta en sus bienes, y de tal índole que excluye el derecho del soberano. Cada persona tiene, en efecto, una propiedad que excluye el derecho de cualquier otro súbdito y la tiene solamente por el poder soberano, sin cuya protección cualquier otro hombre

tendría igual derecho a la misma. Pero si el derecho del soberano queda, así excluido, no puede realizar la misión que le fue encomendada, a saber: la de defenderlos contra los enemigos exteriores y contra las injurias mutuas; en consecuencia, el Estado cesa de existir.

Y si la propiedad de los súbditos no excluye el derecho del representante soberano a sus bienes, mucho menos a sus cargos de judicatura o ejecución, en los que representan al soberano mismo.

Existe una sexta doctrina directa y llanamente contraria a la esencia de un Estado; según ella, el soberano poder puede ser dividido. Ahora bien, dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro. En virtud de estas doctrinas, los hombres sostienen principalmente a algunos que haciendo profesión de las leyes tratan de hacerlas depender de su propia enseñanza y no del poder legislativo.

Tal falsa doctrina, así como el ejemplo de un gobierno diferente en una nación vecina, dispone a los hombres a la alteración de la forma ya establecida. Así el pueblo de los judíos fue impulsado a repudiar a Dios, reclamando al profeta Samuel un rey semejante al de todas las demás naciones. Así, también, las ciudades menores de Grecia estaban constantemente perturbadas con sediciones de las facciones aristócratas y demócratas; una parte de los Estados deseaba imitar a los lacedemonios; la otra, a los atenienses. Yo no dudo de que muchos hombres han considerado los últimos disturbios en Inglaterra como una imitación de los Países Bajos; suponían que para hacerse ricos no tenían que hacer otra cosa sino cambiar, como ellos lo habían hecho, su forma de gobierno. En efecto, la constitución de la naturaleza humana propende por sí misma a la novedad. Por tanto, cuando resulta estimulada en el mismo sentido por la vecindad de quienes se han enriquecido por tales medios, es casi

imposible no estar de acuerdo con quienes solicitan el cambio, y aman los primeros principios, aunque les desagrade la continuidad del desorden; como quienes habiendo cogido la sarna se rascan con sus propias uñas, hasta que no pueden resistir más.

En cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de las causas más frecuentes de ello es la lectura de los libros de política y de historia, de los antiguos griegos y romanos. De esas lecturas, los jóvenes y todos aquellos que no están provistos con el antídoto de una sólida razón, reciben una impresión fuerte y deliciosa de los grandes hechos de armas realizados por los conductores de ejército, formándose, además, una idea grata de todo lo que ellos han hecho, e imaginando que su gran prosperidad no ha procedido de la emulación de hombres particulares, sino de la virtud de su forma popular de gobierno; entretanto, no consideran las frecuentes sediciones y guerras civiles producidas por la imperfección de su política. A base, como digo, de la lectura de tales libros, los hombres se han lanzado a matar a sus reyes, porque los escritores griegos y latinos, en sus libros y discursos de política, consideraban legítimo y laudable para cualquier hombre hacer eso, solo que a quien tal hacia lo llamaban tirano. Ni decían regicidio, es decir, asesinato de un rey, sino tiranicidio, asegurando que el asesinato de un tirano es legitimo. A base de los mismos libros, quienes viven bajo un monarca abrigan la opinión de que los súbditos en un Estado popular gozan de libertad, mientras que en una monarquía son esclavos todos ellos. Digo que quienes viven en régimen monárquico abrigan tal opinión y no los que viven en un gobierno popular, porque no encuentran tal materia. En suma, no puedo imaginar cómo una cosa puede ser más perjudicial a una monarquía que el permitir que tales libros sean públicamente leídos sin someterlos a un expurgo realizado por maestros discretos, aptos para eliminar el veneno que esos libros contienen. Yo no dudo en comparar este veneno con

la mordedura de un perro rabioso, que es una enfermedad que los médicos llaman hidrofobia u horror al agua. En efecto, quien resulta mordido así, tiene el continuo tormento de la sed, y aún aborrece el agua, y se halla en un estado tal como si el veneno tendiera a convertirlo en una perro. Así, en cuanto una monarquía ha sido mordida en lo vivo por esos escritores democráticos que continuamente ladran contra tal régimen, no hace falta otra cosa sino un monarca fuerte, a quien, sin embargo, aborrecen cuando lo tienen, por una cierta tiranofobia o terror de ser gobernados con energía.

A veces también, en el gobierno meramente civil, existe más de un alma, por ejemplo, cuando el poder recaudar dinero (que corresponde a la facultad nutritiva) depende de una asamblea general, quedando el poder de dirección y de mando (que es la facultad motriz) en poder de un hombre, y el poder de hacer leyes (que es la facultad racional) en el consentimiento accidental, no solo de esos dos elementos, sino, acaso, de un tercero. Esto pone en peligro al Estado, a veces por la falta de respeto a las buenas leyes, pero en la mayoría de los casos por falta de aquella nutrición que es necesaria a la vida y al movimiento. En efecto, aunque pocos perciban que ese gobierno no es gobierno, sino división del Estado en tres facciones, y le denominen monarquía mixta, la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes; ni de una persona representativa, sino de tres. En el reino de Dios puede haber tres personas independientes sin quebrantamiento de la unidad en el Dios que reina; pero donde reinan los hombres, esto se halla sujeto a diversidad de opiniones, y no puede subsistir así. Por consiguiente, si el rey representa la persona del pueblo, y la asamblea general también la representa, y otra asamblea representa la persona de una parte del pueblo, no existe en realidad una persona ni un soberano, sino tres personas y tres soberanos distintos.

Ignoro a qué enfermedad natural del cuerpo humano puede compararse exactamente esta irregularidad de un Estado. Pero recuerdo haber visto un hombre que tenía otro hombre creciendo al lado suyo, con cabeza, brazos, torso y estómago propios; si hubiera tenido otro hombre pegado al lado opuesto, la comparación hubiera podido resultar exacta.

CAPÍTULO XXX

DE LA MISIÓN DEL REPRESENTANTE SOBERANO

La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios de esta ley, y a nadie sino a Él. Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado.

Y esto se entiende que debe ser hecho no ya atendiendo a los individuos más allá de lo que significa protegerlos contra las injurias, cuando se querellan, sino por una providencia general contenida en pública instrucción de doctrina y de ejemplo; y en la promulgación y ejecución de buenas leyes que las personas individuales puedan aplicar a sus propios casos.

Mas, como suprimidos los derechos esenciales de la soberanía (que hemos especificado en el capítulo XVIII), el Estado queda destruido, y cada hombre retorna a la calamitosa situación de guerra contra todos los demás hombres (que es el ma-

yor mal que puede ocurrir en su vida), la misión del soberano consiste en mantener enteramente esos derechos y, por consiguiente, va contra su deber: primero, transferir a otro o renunciar por sí mismo alguno de ellos. En efecto, quien renuncia a los medios, renuncia a los fines; y renuncia a los medios quien siendo soberano se reconoce a sí mismo sujeto a las leyes civiles, y renuncia al poder de la suprema judicatura; o de hacer guerra o paz por su propia autoridad; de juzgar de las necesidades del Estado; de recaudar dinero y hacer levas de soldados, en el tiempo y cuantía que en conciencia estime necesario; de instituir funcionarios y ministros, en periodo de guerra o de paz; de designar maestros, y examinar qué doctrinas están de acuerdo y cuáles son contrarias a la defensa, a la paz y al bien del pueblo. En segundo lugar, va contra su deber dejar al pueblo en la ignorancia o mal informado acerca de los fundamentos y razones de sus derechos esenciales, ya que, de este modo, los hombres resultan fáciles de seducir y son inducidos a resistir al soberano cuando el Estado requiera el uso y ejercicio de tales derechos.

Y en cuanto a los fundamentos de estos derechos, resulta muy necesario enseñarlos de modo diligente y veraz, porque no pueden ser mantenidos por una ley civil o por el terror de un castigo legal. En efecto, una ley civil que prohíba la rebelión (y como tal se considera la resistencia a los derechos esenciales de la soberanía) no obliga como ley civil, sino, solamente, por virtud de la ley de naturaleza que prohíbe la violación de la fe; y si los hombres no conocen esta obligación natural, no pueden conocer el derecho de ninguna ley promulgada por el soberano. En cuanto a la penalidad, no la consideran sino como un acto hostil, que ellos sé imaginan capaces de evitar por medio de otros actos hostiles, en cuanto se consideran en posesión de la fuerza suficiente.

He oído decir a algunos que la justicia es, solamente, una palabra sin sustancia, y que cualquier cosa que un hombre pueda adquirir para sí mismo por medio de la fuerza o de la astucia (no solo en situación de guerra, sino también en el seno de un Estado) es cosa cuya falsedad ya he demostrado; análogamente, tampoco faltará quien sostenga que no hay razones ni principio de razón para sostener aquellos derechos esenciales que hacen absoluta la soberanía. Ahora bien, si existieran, hubiesen sido halladas en un lugar o en otro; pero advertimos que nunca ha existido un Estado donde estos derechos hayan sido reconocidos o disputados. Con ello se arguye algo tan equivocado como si los salvajes de América negaran la existencia de fundamentos o principios de razón para construir una casa que durase tanto como sus materiales, puesto que nunca han visto una tan bien construida. El tiempo y la laboriosidad producen cada día nuevos conocimientos, y del mismo modo que el arte de bien construir deriva de los principios de razón observados por los hombres laboriosos, que estudiaron ampliamente la naturaleza de los materiales y los diversos efectos de la figura y la proporción, mucho después de que la humanidad (aunque pobremente) comenzara a construir, así, mucho tiempo después de que los hombres comenzaran a construir Estados, imperfectos y susceptibles de caer en el desorden, pudieron hallarse, por medio de una meditación laboriosa, principios de razón, que hicieran su constitución duradera (excepto contra violencia externa). Y éstos son los principios que me interesaba examinar en este discurso. Que no lleguen a ser advertidos por quienes tienen el poder de utilizarlos, o que sean despreciados o estimados por ellos, es algo que no me interesa especialmente en esta ocasión. Ahora bien, aun suponiendo que éstos míos no sean principios de razón, sin embargo, estoy seguro de que son principios sacados de la autoridad de la Escritura, como pondré de manifiesto cuando hable del reino de Dios (administra-

do por Moisés) sobre los judíos, el pueblo elegido y unido a Dios por vía de pacto.

Dícese, sin embargo, que si bien los principios son correctos, el pueblo llano no tiene capacidad bastante para comprenderlos. Yo tendría una gran satisfacción si los súbditos poderosos y ricos de un reino, o quienes se cuentan entre los más cultos, no fueran menos capaces que ellos. Todos los hombres saben que las obstrucciones a este género de doctrinas no proceden, tanto de la dificultad de la materia, como del interés de quienes han de aprenderla. Los hombres poderosos difícilmente toleran nada que establezca un poder capaz de limitar sus deseos; y los hombres doctos, cualquier cosa que descubra sus errores, y, por consiguiente, disminuya su autoridad: el entendimiento de las gentes vulgares, a menos que no esté nublado por la sumisión a los poderosos, o embrollado por las opiniones de sus doctores, es, como el papel blanco, apto para recibir cualquier cosa que la autoridad pública desee imprimir en él. ¿No son inducidas naciones enteras a prestar su aquiescencia a los grandes misterios de la religión cristiana que están por encima de la razón; y no se hace creer a millones de seres que un mismo cuerpo puede estar en innumerables lugares a un mismo tiempo, lo cual va contra la razón; y no serán capaces los hombres, por medio de enseñanzas y predicaciones, y con la protección de la ley, para recibir lo que está tan de acuerdo con la razón que cualquier hombre sin prejuicios no necesita ya, para aprenderlo, sino escucharlo? Concluyo, por consiguiente, que en la instrucción del pueblo en los derechos esenciales (que son las leyes naturales y fundamentales) de la soberanía no existe dificultad (mientras un soberano mantenga el poder entero), sino la que procede de sus propias faltas, o de las faltas de aquellos a quienes confía la administración del Estado; por consiguiente, es su deber inducirlos a recibir esa instrucción, y no solo su deber, sino también

su seguridad y provecho para evitar el peligro que de la rebelión puede derivar al soberano en su persona natural.

Descendiendo a los detalles, se enseñará al pueblo, primeramente, que no debe entusiasmarse con ninguna forma de gobierno que vea en las naciones vecinas más que con la suya propia; ni desear ningún cambio (cualquiera que sea la prosperidad presente disfrutada por las naciones que se gobiernan de modo distinto que el suyo). En efecto, la prosperidad de un pueblo regido por una asamblea aristocrática o democrática no deriva de la aristocracia o de la democracia, sino de la obediencia y concordia de los súbditos; ni el pueblo prospera en una monarquía porque un hombre tenga el derecho de regirla, sino porque los demás le obedecen. Si en cualquier género de Estado suprimís la obediencia (y, por consiguiente, la concordia del pueblo), no solamente dejará de florecer, sino que en poco tiempo quedará deshecho. Y quienes, apelando a la desobediencia, no se proponen otra cosa que reformar el Estado, se encontrarán con que, de este modo, no hacen otra cosa que destruirlo: como las insensatas hijas de Peleo (en la fábula), que, deseosas de renovar la juventud de su decrépito padre, por consejo de Medea, le cortaron en pedazos y lo cocieron, juntamente con algunas hierbas extrañas, sin que por ello lograran hacer de él un hombre nuevo. Este deseo de cambio viene a significar el quebrantamiento del primero de los mandatos de Dios: porque Dios dice, «*Non habebis deos alienos*», «Tú no tendrás los dioses de otras naciones»; y en otro lugar, respecto a los reyes, dice que son dioses.

En segundo lugar, debe enseñárseles que no han de sentir admiración hacia las virtudes de ninguno de sus conciudadanos, por elevados que se hallen, ni por excelsa que sea su apariencia en el Estado; ni de ninguna asamblea (con excepción de la asamblea soberana), hasta el punto de otorgarle la obediencia o el honor debido solamente al soberano, al cual representan en sus respectivas sedes; ni recibir ninguna influencia de ellos,

sino la autorizada por el soberano poder. En efecto, no puede imaginarse que un soberano ame a su pueblo como es debido cuando no está celoso de él, y sufre la adulación de los hombres populares, que le arrebatan su lealtad, como ha ocurrido frecuentemente no solo de modo clandestino, sino manifiesto, hasta el extremo de proclamarse el desposorio con ellos, *in facie Ecclesiae*, por los predicadores, y por medio de discursos en plena calle: lo que puede, oportunamente, ser comparado con la violación del segundo de los diez mandamientos.

En tercer lugar, y como consecuencia, se les advertirá cuán grande falta es hablar mal del representante del soberano (sea un hombre o una asamblea de hombres), o argüir y discutir su poder, o usar de cualquier modo su nombre irreverentemente, con lo cual puede caer el soberano en el desprecio de su pueblo, y debilitarse la obediencia que éste le presta. (Y en la cual consiste la seguridad del Estado). A cuya doctrina apunta, por analogía, el tercer mandamiento.

En cuarto lugar, si consideramos que al pueblo no puede enseñársele todo esto; ni aunque se le enseñe, lo recuerda; ni después de pasada una generación sabe de modo suficiente en quién está situado el poder soberano, si no destina parte de su tiempo a escuchar a quienes están designados para instruirlo, es necesario que se establezcan ocasiones en que las gentes puedan reunirse y (después de los rezos y alabanzas a Dios, el soberano de los soberanos) ser aleccionadas acerca de sus deberes y las leyes positivas que generalmente conciernen a todos, leyéndolas y exponiéndolas, y recordándoles la autoridad que las promulga. A este objeto tenían los judíos, cada sexto día, un sábado, en el cual la ley era leída y expuesta; y en tal solemnidad se les recordaba que su rey era Dios, el cual, habiendo creado el mundo en seis días, descansó en el séptimo; y al descansar ellos en su trabajo, se les recordaba que este Dios era su rey y les redimió de su trabajo servil y penoso en Egipto, y les dio

tiempo para que, después de haberse complacido con Dios, hallaran regocijo en sí mismos, con legítimos esparcimientos. Así, pues, la primera tabla de los mandamientos se destina por entero a establecer la suma del poder absoluto de Dios, no solamente como Dios, sino por vía de pacto, como rey privativo de los judíos; y puede, por consiguiente, iluminar a aquellos a quienes se ha conferido poder soberano, por consentimiento de los hombres, el establecer qué doctrina deben enseñar a sus súbditos.

Y como la primera instrucción de los niños depende del cuidado de sus padres, es necesario que sean obedientes a ellos mientras están bajo su tutela; y no solo eso, sino que con posterioridad (como la gratitud requiere) reconozcan el beneficio de su educación, por signos exteriores de honor. A este fin debe enseñárseles que originariamente el padre de todos los hombres era también su señor soberano, con poder de vida y muerte sobre ellos; y que, aunque al instituir el Estado los padres de familia renunciaron ese poder absoluto, nunca se entendió que hubiesen de perder el honor a que se hacían acreedores por la educación que procuraban. En efecto, la renuncia de ese derecho no era necesaria a la institución del poder soberano; ni existiría ninguna razón por la cual un hombre desease tener hijos, o tomarse el cuidado de alimentarlos e instruirlos, si posteriormente no obtuvieran de ellos beneficio mayor que de otros hombres. Y esto se halla de acuerdo con el quinto mandamiento.

Por otra parte, todo soberano debe esforzarse porque sea enseñada la justicia; consistiendo ésta en no privar a nadie de lo que es suyo, ello significa tanto como decir que los hombres sean aconsejados para que no sustraigan a sus vecinos, por la violencia o por el fraude, nada de lo que por autoridad soberana les pertenece. De las cosas propias, las más queridas a un hombre son su propia vida y sus miembros; en grado inmedia-

to (para la mayoría de los hombres) las que conciernen al afecto conyugal, y después de ellas las riquezas y medios de vida. Por consiguiente, debe enseñarse al pueblo a abstenerse de toda violencia contra otra persona, practicada por vía de venganza privada; de la violación del honor conyugal; de la rapiña violenta y de la sustracción de los bienes de otro por medio de hurto fraudulento. A este objeto conviene patentizar las consecuencias perniciosas de los juicios falsos, obtenidos por corrupción de los jueces o de los testigos, en los que se suprime la distinción de propiedad y la justicia queda sin efecto; todas estas cosas se examinan en los mandamientos sexto, séptimo, octavo y noveno.

Por último, interesa enseñarles que no solo los hechos injustos, sino los designios e intenciones de hacerlos son injusticia, puesto que ésta consiste, tanto en la depravación de la voluntad, como en la irregularidad del acto. Es ésta la intención del décimo mandamiento y la suma de la segunda tabla, que queda reducida a este precepto exclusivo de la caridad mutua: Amarás a tu prójimo como a ti mismo; del mismo modo que la suma de la primera queda reducida al amor de Dios, a quien los judíos habían recibido recientemente como rey suyo.

En cuanto a los medios y conductos gracias a los cuales puede el pueblo recibir dicha instrucción, tenemos que inquirir por qué procedimientos tantas opiniones contrarias a la tranquilidad del género humano han logrado, sin embargo, arraigar profundamente en él, a base de frágiles y falsos principios. Me refiero a los especificados en el capítulo precedente, a saber: que los hombres deben juzgar de lo que es legítimo e ilegítimo no por la ley misma, sino por sus propias conciencias, es decir, por sus propios juicios particulares; que los súbditos pecan al obedecer los mandatos del Estado, a menos que antes no los hayan estimado legítimos; que la propiedad en sus riquezas es tal que excluye el dominio que el Estado tiene sobre las mis-

mas; que es legítimo para los súbditos dar muerte a los llamados tiranos; que el poder soberano puede ser dividido, y otras ideas análogas que se suelen imbuir al pueblo por tales procedimientos. Aquellos a quienes la necesidad y la codicia hacen considerar atentamente su negocio y su trabajo, y aquellos, por otra parte, a quienes la abundancia o la indolencia los empujan hacia los placeres sensuales (estos dos grupos de personas abarcan la mayor parte del género humano), apartándose de la profunda meditación que requiere necesariamente la enseñanza de la verdad no solo en materia de justicia natural, sino también de todas las demás ciencias, adquieren las nociones de sus deberes, principalmente desde el púlpito, de los sacerdotes, y en parte de aquellos de sus vecinos o familiares que, teniendo la facultad de discurrir de modo plausible y adecuado, parecen más sabios y mejor instruidos que ellos mismos en materia legal y de conciencia. Y los religiosos, y quienes tienen apariencia de doctos, derivan sus conocimientos de las universidades y de las esculcas jurídicas, o de los libros que han sido publicados por hombres eminentes en esas escuelas y universidades. Es, por consiguiente, manifiesto que la instrucción del pueblo depende por completo de la adecuada instrucción de la juventud en las universidades. Alguno dirá: ¿Pero es posible que las universidades de Inglaterra no estén suficientemente instruidas para hacer esto? ¿O acaso os proponéis enseñar a las universidades? Arduas cuestiones son éstas, en efecto. Sin embargo, no dudo en contestar a la primera que hasta las postrimerías del reinado de Enrique VIII el poder del Papa era siempre mantenido sobre el poder del Estado, principalmente por las universidades, y que las doctrinas sustentadas por tantos predicadores contra el poder soberano del rey, y por tantos juristas y otros hombres doctos que allí ejercían su educación, es un argumento suficiente de que, aunque las universidades no sean autoras de esas falsas doctrinas, no saben, sin embargo, cómo implantar

la verdad. En efecto, en esa contradicción de opiniones es muy cierto que no han sido suficientemente instruidas, y no es extraño que todavía conserven un regusto de ese sutil licor con que antes estaban sazonadas contra la autoridad civil. En cuanto a la última cuestión, no creo conveniente ni necesario decir sí o no, puesto que quien advierta lo que hago fácilmente percibirá lo que pienso.

La seguridad del pueblo requiere, además de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, que la justicia sea administrada por igual a todos los sectores de la población; es decir, que lo mismo al rico y al poderoso que a las personas pobres y oscuras pueda hacérseles justicia en las injurias que les sean inferidas; así como que el grande no pueda tener mayor esperanza de impunidad cuando hace violencia, deshonra u otra injuria a una clase más baja que cuando uno de éstos hace lo mismo a uno de aquéllos. En esto consiste la equidad, a la cual, por ser un precepto de la ley de naturaleza, un soberano se halla igualmente sujeto que el más insignificante de su pueblo. Pero hay algunas que lo son también contra las personas particulares. Las que conciernen solamente al Estado pueden ser perdonadas sin quebrantamiento de la equidad, porque cada hombre puede perdonar, según su buen criterio, lo que contra él hagan los demás. En cambio, una ofensa contra un particular no puede equitativamente ser perdonada sin consentimiento del injuriado o sin una satisfacción justa.

La desigualdad de los súbditos procede de los actos del poder soberano; por consiguiente, no tiene ya lugar en presencia del soberano, es decir, en un tribunal de justicia, así como tampoco existe desigualdad entre los reyes y sus súbditos en presencia del Rey de reyes. El honor de los magnates debe estimarse por sus acciones beneficiosas y por la ayuda que prestan a los hombres de inferior categoría, o no ser apreciado en absoluto. Y las violencias, opresiones o injurias que cometen no quedan

atenuadas sino agravadas por la grandeza de su persona, ya que tienen menos necesidad de cometerlas. La consecuencia de esta parcialidad respecto a los grandes presenta los siguientes grados: la impunidad causa la insolencia; la insolencia, odio, y el odio, un esfuerzo para derribar todos los obstáculos opresores y contumaces, aun a costa de la ruina del Estado.

PARTE TERCERA

DE UN ESTADO CRISTIANO

CAPÍTULO XLII

DEL PODER ECLESIÁSTICO

En primer término, recordaremos que en todos los Estados (como hemos expresado en el cap. XVIII) el derecho de establecer qué doctrinas son convenientes para la paz y para el aleccionamiento de los súbditos, es inherente, de modo inseparable, al poder civil soberano, ya resida éste en un hombre o en una asamblea. Es evidente que las acciones de los hombres derivan de las opiniones que tienen del bien y del mal, que para ellos redunda de estas acciones; por consiguiente, una vez percatados los hombres de que su obediencia al poder soberano les será más dañina que su desobediencia, desobedecerán las leyes, desintegrarán el Estado y serán motivo de confusión y guerra civil, para evitar lo cual fue instituido todo gobierno. Y así, en todos los Estados de los paganos, los soberanos tuvieron la denominación de pastores del pueblo, porque ningún súbdito podía enseñar legalmente al pueblo, sino con el permiso y autorización del soberano.

Este derecho de los reyes paganos no puede ser imaginado como adquirido por ellos a consecuencia de su conversión a la fe de Cristo, ya que Este nunca ordenó que los reyes, por creer en Él, hubieran de ser depuestos, es decir, que hubieran de ser sujetos a nadie, sino a sí mismos, o lo que es lo mismo, verse privados del necesario poder para el mantenimiento de la paz

entre sus súbditos y para su defensa contra los enemigos exteriores. Por esta razón, los reyes cristianos siguen siendo los pastores supremos de su pueblo, y tienen potestad para ordenar a los pastores que les plazca para que enseñen en la iglesia, es decir, para que aleccionen al pueblo puesto a su cargo.

Además, aun admitiendo que el derecho de elección (como antes de la conversión de los reyes) residía en la Iglesia, porque así ocurría en la época de los apóstoles mismos (como se ha demostrado ya en este capítulo), el derecho deber residir en el soberano civil cristiano. En efecto, en cuanto cristiano permite la enseñanza, y en cuanto soberano (que es tanto como decir Iglesia, por representación), los maestros que elige están elegidos por la Iglesia. Y cuando una asamblea de cristianos escoge a su pastor en un Estado cristiano, es el soberano quien lo elige, puesto que la elección se hace por autorización suya; del mismo modo que cuando una ciudad elige su alcalde, éste es un acto de quien posee el poder soberano; en efecto, cualquier acto que se realice es un acto suyo, ya que sin su consentimiento resulta nulo. Por consiguiente, cuantos ejemplos puedan extraerse de la historia respecto de la elección de pastores por el pueblo o por el clero no son argumentos contra el derecho de ningún soberano civil, porque quienes eligieron lo hicieron por autorización de este último.

Teniendo, pues, en cuenta que en todo Estado cristiano el soberano civil es el pastor supremo, al cual se ha conferido la misión de cuidar el rebaño entero de sus súbditos, y que, por consiguiente, todos los demás pastores son instituidos en virtud de la autoridad de dicho soberano, y adquieren la potestad de enseñar y realizar todas las demás misiones pastorales, se sigue de ello que todos los demás pastores derivan del soberano civil su derecho de enseñar, predicar y otras funciones inherentes a ese cargo; y que no son sino sus ministros, del mismo modo que los magistrados municipales, los jueces en los tribunales

de justicia y los comandantes de los ejércitos no son sino ministros de quien es magistrado del Estado entero, juez de todas las causas y comandante de todos los ejércitos, o sea, siempre el soberano civil. Y la razón de ello no radica en que sean súbditos suyos los que enseñan, sino los que son enseñados. Supongamos, en efecto, que un rey cristiano confiere la autoridad de ordenar pastores en sus dominios a otro rey (como diversos reyes cristianos asignaron al Papa esta potestad); con ello, dicho rey no constituye un pastor sobre sí mismo ni un pastor soberano sobre su pueblo, puesto que siendo así quedaría despojado del poder civil, que dependiendo de la opinión que los hombres tienen de su obligación hacia él y del temor que sienten al castigo en el otro mundo, dependería también de la destreza y lealtad de los doctores que no están menos sujetos no solo a la ambición, sino también a la ignorancia, que cualquier otra clase de hombres. Así, cuando un extraño tiene la potestad de designar maestros, se le otorga por el soberano en cuyos dominios enseña. Los doctores cristianos son nuestros maestros en materia de cristiandad, pero los reyes son como los padres de familia, y pueden admitir maestros para sus súbditos por recomendación, pero no por orden de un extraño, especialmente cuando una mala enseñanza puede redundar en provecho considerable y manifiesto de quien recomienda, y no pueden ser obligados a retenerlos por más tiempo que el necesario para el bien público, y siempre ha estado a cargo suyo semejante atención; del mismo modo conservan para sí cualesquiera otros elementos esenciales del derecho de soberanía.

Así pues, si un hombre pregunta a un pastor en la ejecución de su cargo, como los Sumos Sacerdotes y ancianos del pueblo *(Mt., 21, 23)* preguntaron a nuestro Salvador: ¿Por qué autoridad has hecho estas cosas y quién te dio a ti esta autorización?, el pastor no puede dar otra respuesta justa sino que lo hace por autoridad del Estado conferida a él por el rey o asamblea repre-

sentativa del mismo. Todos los pastores, excepto el supremo, ejecutan sus misiones a base del derecho que compete a la autoridad del soberano civil, es decir, *iure civili*. Pero el rey y cualquier otro soberano ejecutan su misión de divinos pastores por autoridad inmediata de Dios, es decir, por derecho de Dios, o *jure* divino. Por consiguiente, nadie sino los reyes pueden poner entre sus títulos (como signo de su sumisión a Dios, solamente), *Dei gratia Rex*, etcétera. Los obispos deben decir al comienzo de sus mandatos: Por la gracia de la Majestad real, obispo de tal diócesis; o como ministros civiles: En nombre de su Majestad. En efecto, si dicen Divina providencia, que equivale a decir *Dei gratia,* niegan, aunque de modo encubierto, haber recibido su autoridad del Estado civil, y subrepticiamente se despojan del collar de su sujeción civil, contrariamente a la unidad y defensa del Estado.

Pero si todo soberano cristiano es el pastor supremo de sus propios súbditos, parece que haya de tener también autoridad no solamente para predicar (cosa que acaso nadie le niegue), sino también para bautizar y administrar el sacramento de la Eucaristía, y para consagrar templos y pastores al servicio de Dios, cosa que muchos le negarían, en parte porque los soberanos no suelen hacerlo, y en parte porque la administración de sacramentos y consagración de personas y lugares a usos sagrados requieren la imposición de las manos de quienes por imposición análoga y sucesiva desde la época de los Apóstoles han sido ordenados para el mismo ministerio. Por consiguiente, si quiero probar que los reyes cristianos tienen la potestad de bautizar y de consagrar, he de aducir razones de por qué se abstienen de hacerlo y cómo, sin la ceremonia ordinaria de la imposición de manos, son capaces de hacerlo si quieren.

No existe duda alguna de que si fuera versado en las ciencias, podría, por razón de su cargo, dar por sí mismo lecciones, como las que autoriza que otros den en las universidades. No

obstante, como el cuidado del gran cúmulo de asuntos del Estado le ocupa todo el tiempo, no sería conveniente para él dedicarse en persona a estos menesteres. Un rey puede también, si le place, tomar asiento en juicio, oír y fallar todo género de causas, lo mismo que dar autorización a otros para hacerlo en su nombre; ahora bien, el cúmulo de asuntos que pesan sobre él respecto al mando y al gobierno le obligan a estar constantemente ocupado y a encomendar las misiones ministeriales a otros subordinados a él. De la misma manera, nuestro Salvador (que seguramente tenía potestad para bautizar) no bautizó a ninguno, sino que mandó a sus apóstoles y discípulos para que bautizaran. Así también, San Pablo, por la necesidad de predicar en lugares diversos y muy distantes, bautizó a pocos: entre todos los corintios solamente bautizó a Crispo, Gayo y Esteban, y la razón fue que su misión principal era la de predicar. De donde resulta manifiesto que el cargo más importante (tal como es el gobierno de la Iglesia) constituye una dispensa para el que lo es menos. La razón por la cual los reyes cristianos no acostumbraban bautizar es evidente, y la misma por la cual actualmente pocos son bautizados por obispos y menos por el Papa.

De esta conjunción del derecho político y eclesiástico en los soberanos cristianos es evidente que tienen sobre sus súbditos cualquier género de poder que puede ser dado a un hombre para el gobierno de las acciones externas humanas, tanto en política, como en religión, y pueden promulgar aquellas leyes que ellos mismos consideran adecuadas para la gobernación de sus propios súbditos, en cuanto constituyen el Estado, y en cuanto integran la Iglesia, porque ambas cosas, ESTADO E IGLESIA, están constituidas por los mismos hombres.

Así, cuando les place pueden encomendar al Papa (como ahora muchos reyes cristianos) el gobierno de sus súbditos en materia religiosa; pero entonces el Papa queda, en este aspecto,

subordinado a ellos, y ejerce ese cargo en dominio ajeno, *iure civile*, por derecho del soberano civil; no *iure divino*, por derecho de Dios; en consecuencia, puede ser descargado de esta misión cuando el soberano lo considere oportuno para el bien de sus súbditos. Pueden también, si les place, encomendar el cuidado de la religión a un pastor supremo o a la asamblea de pastores, y confiarles aquella potestad sobre la Iglesia, o de uno sobre otro, que consideren más conveniente y los títulos de honor, como de obispos, arzobispos, sacerdotes y presbíteros, que consideren necesario, y hacer para su mantenimiento, mediante diezmos o de otro modo, las leyes que les agrade, según su conciencia, de la cual solo Dios es juez. Es el soberano civil quien designa jueces e intérpretes de las escrituras canónicas, porque él es quien las convierte en su intento de humillar a los libertinos obstinados, y reducir a la unión con el resto de la Iglesia. En suma, tienen el poder supremo en todas las causas, tanto eclesiásticas, como civiles, en cuanto concierne a las acciones y palabras que las dan a conocer, pues solo en virtud de esas acciones puede alguien ser acusado; y de lo que alguien no puede ser acusado no existe juez en absoluto sino Dios que conoce el corazón humano. Estos derechos son consustanciales a todos los soberanos, ya sean monarcas o asambleas, porque los que son representantes de un pueblo cristiano son representantes de la Iglesia, ya que la Iglesia y Estado de pueblos cristianos son una misma cosa. Aunque lo que acabo de decir y lo que llevo enunciado en otros pasajes de este libro es suficientemente claro para asignar el poder eclesiástico supremo a los soberanos cristianos, como el Papa de Roma aspira universalmente a este poder, y esa tesis ha sido mantenida principalmente, y yo creo que con el mayor vigor que cabe imaginar, por el cardenal Belarmino en su controversia de *Summo Pontifice*, considero necesario examinar lo más brevemente posible los fundamentos y robustez de su doctrina.

En el quinto libro formula el cardenal Belarmino cuatro conclusiones. Es la primera: que el Papa no es señor de todo el mundo. La segunda: que el Papa no es señor de todo el mundo cristiano. La tercera: que el Papa (fuera de su propio territorio) no tiene directamente ninguna jurisdicción temporal. Estas tres conclusiones son fácilmente admisibles. La cuarta es: que el Papa tiene (en los dominios de otros príncipes) el poder temporal supremo, indirectamente. Esta última conclusión es inadmisible, a menos que con la palabra «indirectamente» se comprenda lo que ha adquirido por medios indirectos, pues entonces también dicha conclusión es admisible. Ahora bien, yo entiendo que cuando el cardenal dice: lo tiene indirectamente, quiere decir que semejante jurisdicción temporal le correspondo de derecho, pero que este derecho no es sino una consecuencia de su autoridad pastoral, autoridad que no puede ejercer a menos que tenga, además, la otra. Por tanto, a la potestad pastoral (la que él denomina espiritual) va necesariamente aneja la potestad civil suprema, y que, por consiguiente, tiene derecho a cambiar los reinos, dándolos a uno y tomándolos de otro, cuando considere que ello conduce a la salvación de las almas.

Antes de examinar los argumentos por los cuales el cardenal pretende probar esta doctrina, no será ocioso exponer abiertamente las consecuencias de la misma: que los príncipes y Estados que tienen la soberanía civil en sus diversos territorios piensen por sí mismos si admitir todo ello será conveniente para ellos y oportuno para el bien de sus súbditos, de todo lo cual han de dar cuenta en el día del Juicio.

Cuando se dice que el Papa no posee directamente (en los territorios de otros Estados) el poder supremo civil, hemos de comprender que no aspira a él, como hacen otros soberanos civiles, a base de la sumisión originaria de quienes han de ser gobernados. Es, en efecto, evidente, y ha quedado suficientemente demostrado ya en este tratado que el derecho de todos los so-

beranos deriva originariamente del consentimiento de cada uno de los que han de ser gobernados, ya sea que quienes lo escojan, lo hagan para lograr su defensa común contra un enemigo, como cuando convienen entre sí elegir un hombre o una asamblea de hombres para protegerlos, o ya lo hagan para salvar sus vidas mediante la sumisión a un enemigo conquistador. Por consiguiente, cuando el Papa reclama el poder civil supremo sobre otros Estados directamente, no niega otra cosa sino que tal derecho viene a él por dicho conducto. Sin embargo, no cesa de reclamar por otro camino: y es (sin el consentimiento de los que han de ser gobernados) en virtud de un derecho otorgado a él por Dios (lo que el cardenal llama indirectamente) en su exaltación al pontificado. Pero cualquiera que sea el conducto por el cual lo pretenda, el poder es el mismo, y el Papa puede (si se admite que tal es su derecho) deponer príncipes y Estados tan frecuentemente como sea preciso para la salvación de las almas; es decir, tan frecuentemente como desee, puesto que reclama también el poder exclusivo de juzgar, ya sea para la salvación de las almas humanas o no. Y esta doctrina no es solamente la de Belarmino en la obra citada y la que otros muchos doctores enseñan en sus sermones y libros, sino también la que han decretado varios concilios y la que los Papas han puesto en práctica, de acuerdo con ello, cuando la ocasión lo ha requerido.

Los hombres no pueden servir a dos señores; deben, por consiguiente, adoptar una decisión, bien sea tomando en sus manos las riendas del gobierno plenamente, o entregándolas por completo en las manos de Papa, para que quienes deseen ser obedientes puedan ser protegidos en su obediencia. Ahora bien, esta distinción entre poder temporal y espiritual es puramente verbal. El poder queda realmente dividido, y muy peligrosamente a todos los efectos, cuando se comparte con otro

poder. Lo mismo si es indirectamente que directamente. Pero volvamos ahora a los argumentos del cardenal.

El primero es que el poder civil está sujeto al espiritual: por consiguiente, quien tiene el poder espiritual supremo tiene derecho a ordenar a los príncipes temporales y a disponer de sus temporalidades con vistas a lo espiritual. En cuanto a la distinción entre lo temporal y lo espiritual, consideremos en qué sentido puede decirse, de modo inteligible, que el poder temporal o civil está sujeto al espiritual. Dos conductos existen para que estas palabras puedan tener un sentido. En efecto, cuando decimos que un poder está sujeto a otro poder, significamos que quien tiene uno está sujeto a quien tiene otro, o que un poder es al otro como los medios al fin. En realidad no podemos comprender que un poder tenga poder sobre otro poder, o que un poder pueda tener derecho o ejercer mando sobre otro. En efecto, la sujeción, el mando, el derecho y el poder son accidentes no de los poderes, sino de las personas. Un poder puede estar subordinado a otro, como lo está el arte del guarnicionero al arte del jinete. Aunque admitamos, pues, que la gobernación civil ha sido instituida como un medio para procurarnos una felicidad espiritual, de ello no puede deducirse que si un rey tiene el poder civil y el Papa el espiritual, el rey esté por ello obligado a obedecer al Papa más que cualquier guarnicionero está obligado a obedecer a un jinete cualquiera. Por consiguiente, así como de la subordinación de un arte no puede inferirse la sujeción del profesor, así de la subordinación de un gobierno no puede inferirse la sujeción de gobernante. Por tanto, cuando el cardenal dice que el poder civil está sujeto al espiritual, lo que significa con ello es que el soberano civil está sometido al soberano espiritual. El argumento se desarrolla de la siguiente manera: el soberano civil está sujeto al espiritual; por consiguiente, el príncipe temporal. La conclusión es la misma si el antecedente estuviera probado. Pero para probarlo alega pri-

mero esta razón: reyes y papas, clero y seglares, constituyen un solo Estado, es decir, una sola Iglesia. En todos los cuerpos, los miembros dependen uno de otro, pero las cosas espirituales no dependen de las cosas temporales; por consiguiente, lo temporal depende de lo espiritual, y, por tanto, está sujeto a él. En esta argumentación existen dos grandes errores: uno es que todos los reyes cristianos, papas, clero y otros cristianos, solo constituyen un Estado; y decimos que tal afirmación es errónea porque es evidente que Francia es un Estado, España otro y Venecia un tercero, etc., y que estos Estados constan de cristianos y existen, por tanto, también diversas entidades de cristianos, es decir, distintas Iglesias. Y sus diferentes soberanos los representan, y son capaces de ordenar y obedecer, de hacer y padecer como un hombre natural, cosa que no será ninguna Iglesia general o universal mientras no tenga un representante; pero no lo tiene sobre la tierra, pues si lo tuviera no hay duda de que toda la cristiandad sería un Estado cuyo soberano sería el representante, lo mismo en materia espiritual que en materia temporal. Y el Papa, para instituirse a sí mismo como tal representante, necesita tres atribuciones que nuestro Salvador no le confirió: mandar, juzgar y castigar, aparte de separarse (mediante la excomunión) de quienes no quieren aprender de él. En efecto, aunque los Papas fueran el único vicario de Cristo, no pueden ejercer su gobierno hasta la segunda venida de nuestro Salvador, y entonces tampoco será el Papa, sino San Pedro mismo, con los otros apóstoles, quienes serán jueces del mundo.

El otro error en este primer argumento es el de afirmar que los miembros de cada Estado, como los de un cuerpo natural, dependen uno de otro: es cierto que guardan mutua coherencia, pero solamente dependen del soberano, que es el espíritu del Estado; cuando este espíritu falla, el Estado se desintegra en una guerra civil, y ningún hombre guarda cohesión con otro

por falta de dependencia común respecto a un soberano conocido, justamente como los miembros del cuerpo natural se disuelven en la tierra a falta de un espíritu que los mantenga unidos. Por consiguiente, nada hay en esta semejanza de donde pueda inferirse una dependencia de los seglares con respecto al clero o de los funcionarios temporales hacia los espirituales, sino de ambos respecto al soberano civil, el cual debe, efectivamente, orientar sus mandatos civiles hacia la salvación de las almas, y que por sí mismo a nadie se halla sujeto sino a Dios mismo. Y así podréis apreciar la enorme falacia del primer argumento, con el cual se trata de engañar a quienes no distinguen entre la subordinación de las acciones en el camino que conduce al fin y la sujeción de una persona a otra en la administración de los medios. En efecto, para cada fin los medios están determinados por la naturaleza, o por Dios mismo, de modo sobrenatural: ahora bien, la potestad de hacer que los hombres usen los medios está encomendada, en cada nación, al soberano civil (por la ley de naturaleza), que prohíbe a los hombres violar la fe que les ha sido dada.

Su segundo argumento es éste: todo Estado (en cuanto se supone ser perfecto y suficiente en sí mismo) puede ordenar a cualquier otro Estado no sujeto a él y forzarle a cambiar la administración del gobierno, e incluso a deponer el príncipe y colocar otro en lugar suyo, si no puede defenderse de otro modo contra las injurias que le hacen: con más razón puede un Estado espiritual ordenar a uno temporal que cambie la administración de su gobierno, y puede deponer unos príncipes e instituir otros cuando de otro modo no logra defender el bien espiritual.

Que un Estado, para defenderse a sí mismo contra las injurias, puede legítimamente hacer todo cuanto el cardenal afirma en ese pasaje, es muy cierto y ha quedado suficientemente demostrado por lo manifestado hasta ahora. Y si fuera cierto también que existe en este mundo un Estado espiritual distinto de

un Estado civil, entonces el príncipe, a causa de una injusticia que se le haya hecho o por falta de precaución de que esa injusticia no le sea hecha en el tiempo venidero, se prepara y asegura a sí mismo por la guerra, lo cual equivale, en suma, a deponer, matar, sojuzgar o llevar a cabo cualquier otro acto de hostilidad. Pero no menos legítimo sería para un soberano civil, por razón de las mismas injusticias realizadas o temidas, promover guerra al soberano espiritual, cosa que excedería, según creo, a lo que el cardenal Belarmino pretendió inferir de sus propias proposiciones.

Ahora bien, Estado espiritual no existe ninguno en este mundo, ya que es lo mismo que reino de Cristo; reino que, como Cristo mismo dijo, no es de este mundo, sino que se realizará en el mundo venidero, en la resurrección, cuando los que han vivido justamente y creído que Él era el Cristo susciten cuerpos espirituales (donde murieron cuerpos naturales); es entonces cuando nuestro Salvador juzgará al mundo y conquistará a sus adversarios, realizando un Estado espiritual. Entretanto, considerando que no hay hombres sobre la tierra cuyos cuerpos sean espirituales, no puede existir Estado espiritual entre los hombres que ahora existen carnalmente, a menos que llamemos a los predicadores que tienen por cometido enseñar y preparar a los hombres para su recepción en el reino de Cristo, en la resurrección como Estado, cosa que no existe, según he probado ya.

El tercer argumento es éste: no es legítimo para los cristianos tolerar un rey infiel o hereje, en caso de que se proponga atraerlos a su herejía o incredulidad. Pero juzgar si un rey induce o no a sus súbditos a la herejía corresponde al Papa. Por consiguiente, el Papa tiene derecho a determinar si el príncipe ha de ser depuesto o no.

A esto contesto que ambas aserciones son falsas. En efecto, cuando los cristianos (o los hombres de una religión cualquie-

ra) no toleran a su rey, cualquier ley que haga, aunque sea respecto de la religión, violará su fe, contrariamente a la ley divina, natural o positiva. Tampoco existe ningún juez de la herejía entre los súbditos sino su propio soberano civil, puesto que herejía no es otra cosa que una opinión privada, obstinadamente mantenida, y contraria a la opinión que la persona pública (es decir, el representante del Estado) ordenó que fuese enseñada. Por ello es manifiesto que una opinión que se instituye para ser enseñada no puede ser herejía, ni herejes los príncipes soberanos que la autorizan. Porque herejes no son sino los particulares que obstinadamente defienden alguna doctrina prohibida por sus legítimos soberanos.

Ahora bien, para probar que los cristianos no deben tolerar a los reyes infieles o a los herejes, alega un pasaje *(Dt. 17)* donde Dios prohibió a los judíos, cuando se proponían instituir un rey sobre sí mismos, que eligiesen un extranjero. Y de ello infiere el cardenal que es ilegítimo para un cristiano escoger un rey que no sea cristiano. Ciertamente quien sea un cristiano, esto es, quien se haya obligado por sí mismo a recibir a nuestro Salvador cuando vuelva, como rey suyo, ofenderá excesivamente a Dios eligiendo como rey, en este mundo, a quien le consta que se propondrá, por terror o por persuasión, inducirle a violar su fe. Ahora bien, constituye el mismo peligro, dice el cardenal, escoger uno que no es un cristiano como rey, y no deponerlo cuando está elegido. A esto replico que la cuestión no es la del peligro de no deponer, sino de la injusticia de deponerlo. Escogerle puede ser en algunos casos injusto, pero deponerle, una vez escogido, no es justo en ningún caso. En efecto, este acto implica siempre violación de fe, y, por consiguiente, va contra la ley de naturaleza, que es la ley eterna de Dios. Tampoco leemos que semejante doctrina fuera considerada como cristiana en tiempo de los Apóstoles, ni en la época de los emperadores romanos, hasta que los Papas ejercieron la soberanía civil en

Roma. A esto ha replicado el cardenal que los cristianos antiguos no depusieron a Nerón, ni a Diocleciano, ni a Juliano, ni a Valente, el *Arriano,* por la exclusiva razón de que carecían de fuerzas temporales. Acaso sea así. Pero nuestro Salvador que, de llamarlas, hubiera tenido la asistencia de doce legiones de ángeles inmortales e invulnerables ¿necesitaba fuerzas para deponer a César, o, en último término, a Pilatos, cuando injustamente, sin encontrar falta en él, le entregó a los judíos para ser sacrificado? O si los apóstoles necesitaban poder temporal para deponer a Nerón ¿hubiera sido necesario que los apóstoles en sus epístolas a los cristianos neófitos, les enseñaran (como lo hicieron) a obedecer los poderes constituidos sobre ellos (de los cuales Nerón era un ejemplo en aquel tiempo), y que debían obedecerles no por temor a incurrir en su ira, sino por mandato de conciencia? ¿Podremos decir que por falta de fuerza ellos no solamente obedecieron sino también enseñaron cosas en las cuales no creían? No es, pues, por falta de fuerza, sino por motivos de conciencia que los cristianos toleraron a sus príncipes paganos, o (ya que no puedo llamar hereje a ninguno cuya doctrina es la pública doctrina) a aquellos otros príncipes que autorizan la enseñanza de un error. Y, aunque por lo que respecta al poder temporal del Papa alega más adelante que San Pablo (*I, Cor., 6)* designó como jueces, bajo los príncipes paganos de aquel tiempo, a algunos que no fueron ordenados por estos príncipes, esto no es cierto; porque lo que San Pablo recomendó fue que tomaran algunos de sus hermanos como árbitros para ventilar sus diferencias, en vez de recurrir a la ley uno contra otro, ante los jueces paganos, lo cual implica un precepto sano y lleno de caridad, susceptible de ser practicado también en los mejores Estados cristianos. Y en cuanto al peligro que pueda resultar para la religión, por los súbditos que toleran un príncipe pagano o descarriado, es un punto del cual un súbdito no es juez competente; o si lo es, los súbditos temporales

de los Papas pueden juzgar también la doctrina pontificia. En efecto, todo príncipe cristiano, como he probado anteriormente, no es menos pastor supremo de sus propios súbditos que lo es el Papa.

PARTE CUARTA

DEL REINO DE LAS TINIEBLAS

CAPÍTULO XLVI

DE LAS TINIEBLAS, DE LA VANA FILOSOFÍA Y DE LAS TRADICIONES FABULOSAS

En la filosofía civil de Aristóteles han aprendido a denominar tiranía todo género de gobierno, salvo el popular (como era, en aquella época, el de Atenas). A todos los reyes los denominaban tiranos y a la aristocracia de los treinta gobernadores allí instituidos por los lacedemonios que los sojuzgaron los treinta tiranos. Igualmente, a la condición de las gentes en régimen democrático la llamaban libertad. Un tirano no significaba originariamente otra cosa sino un monarca.

Pero cuando posteriormente, en diversas comarcas de Grecia, fue abolido este género de gobierno, el nombre no solamente significó lo mismo que antes, sino que llegó a ser odiado, además, por los Estados populares, del mismo modo que el nombre de rey se hizo odioso, en cuanto fueron depuestos lo reyes de Roma, siendo, como es, una cosa natural a todos los hombres, concebir que una gran falta está significada en algún atributo, que expresa disgusto y se da a un gran enemigo. Y cuando las mismas gentes estaban disgustadas con quienes tenían la administración de la aristocracia o de la democracia, no buscaban nombres desgraciados para expresar su ira, sino que llamaban simplemente a una cosa anarquía, y a la otra, oligarquía o tiranía de unos pocos. Lo que ofende a los individuos no

es que estén gobernados como cada uno de ellos desearía por sí mismo, sino como considera adecuado el representante público, ya sea un hombre o una asamblea de hombres, es decir, por un gobierno arbitrario: por ello dan nombres desagradables a sus superiores ignorando (hasta acaso un poco después de una guerra civil) que sin tal gobierno arbitrario semejante estado de guerra será perpetuo, y que es el hombre y sus armas, y no las palabras y las promesas, lo que afirma la fortaleza y el poder de las leyes.

Como consecuencia, es otro error de la política de Aristóteles que en un gobierno bien ordenado no deben gobernar los hombres, sino las leyes. ¿Qué hombre que esté en su sano juicio, aunque no sepa leer ni escribir, viéndose gobernado por aquel a quien teme, no creerá que este puede matarle y hacerle daño si no le obedece? ¿O creerá que la ley, esto es, las palabras y el papel, pueden dañarle, sin las manos y espadas de los hombres? Figura éste entre el número de los errores perniciosos, porque induce a los hombres, en cuanto sus gobernantes no les agradan, a prestar su adhesión a quienes llaman tiranos a esos gobernantes, y a pensar que es legítimo alzarse en guerra contra ellos: aun así, esas creencias muchas veces son atizadas desde el púlpito por el clero.

Existe otro error en su filosofía civil (que nunca aprendieron en Aristóteles ni en Cicerón ni en ningún otro de los paganos): el de extender el poder de la ley, que es la regla de las acciones solamente, a los meros pensamientos y conciencia de los hombres, por examen e inquisición de lo que sostienen, a pesar de la conformidad de sus palabras y de sus acciones. En virtud de ese error, los hombres o bien son castigados por confesar la verdad de sus pensamientos o constreñidos a manifestar una falsedad por temor al castigo. Es cierto que el magistrado civil que trata de emplear un ministro en el cargo de enseñar, puede averiguar si estará dispuesto a predicar tales y cuales doctrinas; y en caso

de negativa, despojarle de esa misión. Pero forzarle a acusarse a sí mismo de sustentar determinadas opiniones, cuando sus actos no están prohibidos por la ley, es cosa que va contra la ley de naturaleza, y especialmente en quienes nos dicen que un hombre será condenado a los tormentos eternos y extremos si muere sosteniendo una falsa creencia respecto a un articulo de la fe cristiana. ¿Quién, en efecto, sabiendo que existe tan gran peligro en un error, aventurará su alma a confiar el cuidado natural de sí mismo a algún otro hombre, a quien su condenación no le importe?

Que un particular que carece de la autorización del Estado, es decir, que no tiene permiso del representante del mismo, interprete la ley según su propio criterio, es otro error en materia de política, si bien este no deriva de Aristóteles ni de ningún otro de los filósofos paganos. En efecto, ningún escolástico niega, antes bien afirma, que en el poder de hacer las leyes se comprende también la potestad de aplicarlas cuando hay necesidad. ¿Y no han sido instituidas en la ley las Escrituras en todos los pasajes canónicos, por la autoridad del Estado, y establecidas como una parte de la ley civil?

Del mismo género es el error cuando alguien que no sea el soberano limita, como ocurre con quienes asignan exclusivamente la predicación del Evangelio a un cierto orden de personas, cuando las leyes la dejaron libre. Si el Estado me autoriza para predicar o enseñar, es decir, no me lo prohíbe, nadie puede prohibírmelo. Si me encuentro entre los idólatras de América ¿podré imaginar, siendo un cristiano, aunque no haya recibido órdenes, que es un pecado predicar a Jesucristo mientras no reciba órdenes de Roma? O si he predicado, ¿no procederé a resolver las dudas y a explicar las Escrituras a mis circunstantes, es decir, no habré de enseñar? En cuanto a esto, lo mismo que en cuanto a la administración de los sacramentos, alguien dirá que la necesidad debe ser estimada como una misión suficiente,

lo cual es verdad; pero no es menos cierto que si la dispensa resulta de la necesidad, por la misma razón no hace falta dispensa cuando no existe una ley que prohíba. Por consiguiente, negar estas funciones a quienes el soberano no las ha denegado es arrebatar una libertad legal, lo cual es contrario a la doctrina de la gobernación civil.

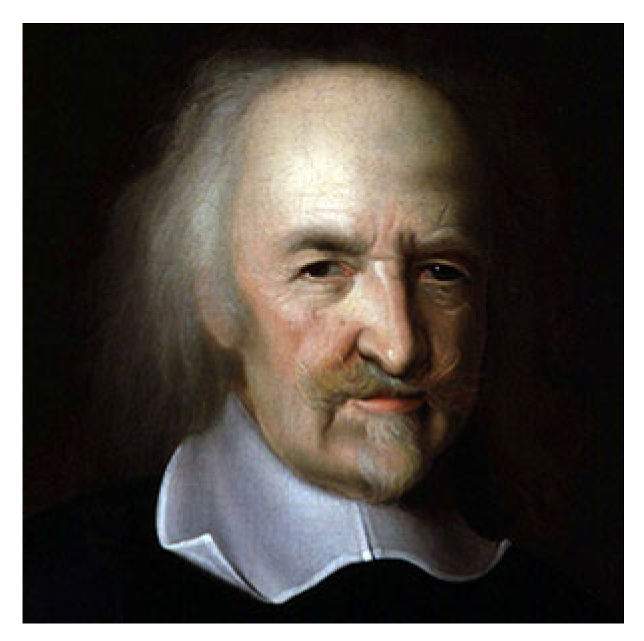
Todavía podríamos aportar más ejemplos de vana filosofía, introducidos en la religión por los doctores de la divinidad escolástica; pero cualquiera puede advertirlos por sí mismo, si le agrada. Por mi parte, solo añadiré que los escritos de los escolásticos no son, en su mayor parte, otra cosa, sino absurdas retahílas de palabras bárbaras y extrañas, o de términos usados de modo distinto de lo que es común en la lengua latina, tal como la hubieran utilizado Cicerón, Varrón y todos los gramáticos de la antigua Roma. Si alguien quiere evidenciarlo, hacedle (como ya lo he dicho alguna vez, anteriormente) que traduzca alguna de esas sentencias escolásticas a uno de los idiomas modernos, como francés, inglés y otra lengua bien desarrollada; en efecto, lo que no puede hacerse inteligible en la mayor parte de ellas, tampoco resulta inteligible en latín. Tal falta de sentido en el lenguaje, aunque yo no la considere como una falsa filosofía, no solo tiene la cualidad de encubrir la verdad, sino también la de hacer pensar a los hombres que la poseen, y desistir de toda ulterior investigación.

Por último, los errores que han sido introducidos por medio de historias falsas o inciertas, como son todas las leyendas de milagros ficticios en las vidas de los santos, y todas las historias de apariciones y espíritus aducidos por los doctores de la Iglesia romana para acreditar sus doctrinas del Infierno y Purgatorio, el poder del exorcismo y otras doctrinas que no están garantizadas ni por la razón ni por la Escritura, como también todas aquellas tradiciones que ellos denominan la palabra no escrita de Dios, ¿qué son sino fábulas de viejas? Aunque se las en-

cuentra dispersas en los escritos de los antiguos Padres, considerando que aquellos Padres eran hombres, que pudieron creer con excesiva facilidad en falsos relatos, y que la formulación de sus opiniones como testimonio de la verdad de lo que creían no sirve para quienes, de acuerdo con el consejo de San Juan *(I, Jn. I)*, examinan el espíritu en todas las cosas que conciernen al poder de la Iglesia romana sino para (cuyo abuso no sospechan, o bien se benefician por él) desacreditar su testimonio respecto a una creencia demasiado ligera de tales relatos; la mayoría de los hombres sinceros sin un gran conocimiento de las causas naturales (como eran los Padres de la Iglesia) se hallan sujetos a esos errores. Porque, naturalmente, los mejores son los menos sospechosos de propósitos fraudulentos. Gregorio el Papa y San Bernardo aluden a las apariciones de espíritus que, según ellos, estaban en el Purgatorio; y así procedía también nuestro Beda, pero no por sí, según creo, sino a base de relaciones ajenas. Ahora bien, si ellos, o algunos otros, relatan tales historias como cosa de la que tienen directo conocimiento, no confirmarán con ello tales vanos relatos, pero, en cambio, descubrirán su debilidad o su fraude.

Con la introducción de falsedades va unida la supresión de la verdadera filosofía por quienes ni en virtud de una autoridad legítima ni por un estudio suficiente son jueces competentes de la verdad. Nuestras propias navegaciones evidencian, y todos los hombres doctos en las ciencias humanas reconocen ya, que existen antípodas. Cada día se manifiesta con mayor claridad que los años y los días están determinados por los movimientos de la Tierra. Sin embargo, los hombres que en sus escritos sustentaron tal doctrina como una ocasión para exponer razón en pro y en contra fueron castigados por la autoridad eclesiástica. Pero ¿qué razón existe para esto? ¿Es porque tales opiniones son contrarias a la verdadera religión? Esto no puede ser, si son ciertas. Así, pues, que la verdad sea primeramente examinada

por jueces competentes, o refutadas por quienes pretenden saber lo contrario. ¿Es porque esas opiniones son contrarias a la religión establecida? Haced que impongan silencio las leyes de aquellos a quienes los maestros están sujetos, es decir, las leyes civiles. En efecto, la desobediencia puede ser legítimamente castigada en aquellos que contra las leyes enseñan incluso la verdadera filosofía. ¿Es porque tienden al desorden en materia de gobierno o a robustecer la rebelión o la sedición? Entonces haced que sean silenciados también y castigados los maestros en virtud del poder de aquel a quien está encomendada la tutela de la tranquilidad pública, es decir, por la autoridad civil; porque cualquier género de potestad que los eclesiásticos asuman (en algún lugar donde estén sujetos al Estado) en su propio derecho, aunque lo denominen derecho divino, no es sino usurpación.



THOMAS HOBBES (Westport, Inglaterra, 1588 - Hardwick Hall, *ib*., 1679). Filósofo inglés. Hijo de un eclesiástico, quedó a cargo de su tío cuando el padre abandonó a la familia, tras participar en una pelea en la puerta de su iglesia. Estudió en el Magdalen Hall de Oxford, y en 1608 entró al servicio de la familia Cavendish como preceptor de uno de sus hijos, a quien acompañó en sus viajes por Francia e Italia entre 1608 y 1610.

A la muerte de su alumno, en 1628, regresó de nuevo a Francia para entrar al servicio de Gervase Clifton. En dicho país permaneció hasta 1631, cuando los Cavendish lo solicitaron de nuevo, como preceptor de otro de sus hijos. En 1634, acompañando a su nuevo alumno, realizó otro viaje al continente, ocasión que aprovechó para entrevistarse con Galileo y otros pensadores y científicos de la época, entre los que figuraron René Descartes y Pierre Gassendi.

En 1637 volvió a Inglaterra, pero el mal ambiente político, que anunciaba ya la guerra civil, lo llevó a abandonar su patria e instalarse en París en 1640. Poco tiempo antes había hecho circular entre sus amigos un ejemplar manuscrito de sus *Ele-*

mentos de la ley natural y política, de los que, en forma de dos tratados distintos, se editaron dos partes en 1650. En París comenzó a publicar las distintas partes de su sistema, empezando con el *De cive* en 1642.

En 1651 abandonó Francia y regresó a Inglaterra, llevándose consigo el manuscrito del *Leviatán*, sin duda la más conocida de sus obras, que se editaría en Londres ese mismo año. En 1655 publicó la primera parte de los *Elementos de filosofía*, y en 1658, la segunda. Estas dos obras completaban la trilogía iniciada con *De cive*.

Tras la restauración de 1660, Thomas Hobbes gozó del favor real, pero las acusaciones de ateísmo que le lanzaron los estamentos eclesiásticos lo llevaron a retirarse de la vida pública. Durante los últimos años de su vida hizo una traducción en verso de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, y escribió una autobiografía en versos latinos.

Notas

[1] El texto dice: *unless by pacts he otherwise provide*. <<

[2] Creo que los antiguos apuntaban esto en su fábula de Prometeo. Cuentan que Prometeo robó un rayo de sol e hizo un hombre de barro; por ello Júpiter le condenó a que un águila le desgarrase eternamente las entrañas. Este ejemplo de Prometeo nos ofrece la humana invención que, habiendo tomado como tarea imitar las leyes y la justicia del estado monárquico, robó un fuego sagrado, que había separado de su celeste origen, comunicándolo aquí abajo a la multitud, a la hez del pueblo, animándola. Un rayo de la majestad formó de esta masa confusa una persona civil, a la que dio de inmediato los nombres de aristocracia o democracia, según la forma en que fuese gobernada. Sin embargo, los autores y fautores de este empresa, en lugar de vivir tranquilamente y seguros bajo la dominación natural de sus reyes, tuvieron el suplicio legítimo de mil preocupaciones ardientes, continuas sospechas y disensiones. <<

[3] He creído necesario explicar un poco más adelante esta afirmación, cuya novedad puede desagradar a la mayoría de los teólogos, aunque la he confirmado por las razones que expondré a continuación: Primero, cuando digo que este artículo de fe, *Jesús es el Cristo,* es necesario para salvarse, no digo que la fe sola sea necesaria para salvarse, sino que pido además la justicia o la obediencia debida a las leyes divinas, es decir, la voluntad de bien vivir. Segundo, no niego que la profesión de muchos otros de los artículos no sea necesaria para la salvación, si está

ordenada por la Iglesia. Pero entre la fe, al ser interior, y la profesión, exterior, nombro aquella la verdadera fe y considero a la otra como una parte de la obediencia; de modo que este punto basta por si solo para la fe interna, pero no para la profesión de cristiano. Por último, es lo mismo que si hubiese dicho que del lado de la justicia el arrepentimiento verdadero e interno de los pecados basta para salvarse, y no hay que considerar paradójico que no haya entendido que la justicia, la obediencia y un alma dispuesta a practicar todas las virtudes en una seria forma de la vida, estén contenidas en el arrepentimiento. Por tanto, cuando digo que la fe en un artículo es suficiente para la salvación, no debemos maravillarnos, puesto que en él están contenidos muchos otros artículos. Pues las palabras, *Jesús es el Cristo*, significan que Jesús es aquel del que Dios había prometido, con los profetas, su venida al mundo para establecer su reino, es decir, que Jesús es el hijo de Dios creador del cielo y de la tierra, nacido de la Virgen, muerto por los pecados de aquellos que crean en él; que es el Cristo, es decir, que es el rey que ha resucitado (pues de otro modo no reinaría), quien juzgará al mundo y a cada cual según sus obras (pues de otro modo no podría ser rey); y los hombres también resucitarán (pues de otra forma no podrían ser juzgados). En este articulo está comprendido todo el símbolo de los apóstoles. Y he pensado hacer este resumen, porque observo que en virtud de este único punto, sin tener los demás en cuenta, que son consecuencias del primero, muchas personas han sido admitidas por Jesucristo y los apóstoles en el reino de Dios; como, entre otros, el buen ladrón en la cruz, el eunuco que bautizó Felipe y dos mil almas que san Pedro recibió de una sola vez en la comunión de la Iglesia. Por último, si algunos se disgustan porque yo no creo que han de quedar condenados eternamente a las llamas todos los que no den su consentimiento interno a algún articulo que la Iglesia ha definido, y que, no obstante, no contradicen, sino que lo aceptan, si se les

ordena, no sabría qué hacer a este respecto para complacerlos. Pues para cambiar de parecer me lo impiden los testimonios evidentes de la Santa Escritura que cito en el texto. <<

ÍNDICE